

شهداء الفكر

دكتور
محمد عبد الرحيم الزينى
أستاذ الفلسفة الإسلامية المشارك
رئيس قسم الدراسات الإسلامية
كلية التربية - حجة - جامعة صنعاء
المعهد العالي لأصول الدين جامعة الجزائر






منتدى سور الأزبكية



شهداء الفكر في الإسلام

د. محمد عبد الرحيم الزيني
أستاذ الفلسفة الإسلامية
رئيس قسم الدراسات الإسلامية
كلية التربية حجة جامعة صنعاء
معهد العلوم الشرعية - مسقط



الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

رقم الإيداع:

مركز السلام للتجهيز الفني
عبد الحميد عمر
٠١٠٦٩٦٢٦٤٧

دار اليقين للنشر والتوزيع - مصر - المنصورة
شارع عبد السلام عارف الكردون الخارجي لسوق الجملة
بجوار معارض الشريف ص.ب: ٤٥٦ - المنصورة ٣٥٥١١
هاتف: ٠٥٠٢٢٥٥٢٤١ جوال: ٠١٠١٥٧٥٨٥٢
البريد الإلكتروني: elyakeen@hotmail.com
المكتبة: مساكن الشناوي - سور مسجد التوحيد - هاتف ٠٥٠٢٢١١٠٠٢



إهداء

إلي شهداء الفكر الإسلامي والإنساني:

في كل زمان، وكل مكان،

الذين يجسدون مبادئهم وعقائدهم في سلوك عملي،

ويدفعون حياتهم ثمنا للدفاع عن:

العدل والحق والحرية والمحبة والمساواة.

محمد الزيني



دعاء

إلهنا كن لنا فوق ما نتمناه لأنفسنا،

واعصمنا من كل ما يسخطك علينا،

وأجر ألسنتنا في تمجيدك وتوحيدك وتقديسك وتنزيهك وتعظيمك بما يكون نورا في صدورنا،

وأملأ قلوبنا من محبتك وموافقتك ما يكون قرة لأعيننا، وبردا تتلذذ به أسرارنا، ورفعا لكل حجاب بيننا وبيننا،

ومهما أتيت في أمرنا فلا تطردنا، ولا تمقتنا،

ولا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا،

ولا تجعلنا فتنة للذين جهلوك وشردوا عنك، وكفروا أياديك، وجحدوا نعماءك،

ولا تشمت بنا أعداءك فيك،

وفي الجملة، ارحمنا،

وفي التفصيل أكرمنا،

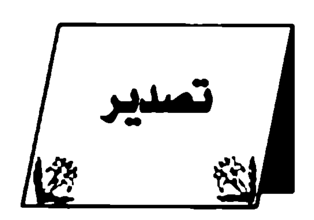
يا ذا الجلال والإكرام.[1]

---

(١) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ت. عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت ١٩٨١، ص٢٩٥.

الفهرس





١ - تميزت مرحلة الستينات بصعود نجم التيار الناصري؛بكل ما يمثله من فكر قومي واشتراكي ووحدوي، وتأكيد علي العزة الوطنية ، وإعلاء من شأن الانتهاء إلي الوطن والعروبة ، واعتنق ملايين الشباب هذا الفكر الذي اكتسح أرض مصر بخاصة والساحة العربية بعامة.

وفي عام ١٩٦٥ وقع صدام بينه وبين فكر جماعة الإخوان المسلمين، وأدي ذلك إلي قيام السلطة الحاكمة الممثلة في النظام الناصري بالقبض علي زعماء الجماعة وجميع أعضائها في أنحاء مصر المحروسة من رب العالمين.

وانبري الكتاب الموالون للسلطة، والمؤيدون لفكر الثورة واتجاهاتها ومبادئها بالهجوم علي منطلقات جماعة الإخوان وعلي منهجها وثوابتها وبرنامجها؛وظلت الصحف طوال هذا العام والذي يليه تشن أكبر حملة وأعنفها ضد هذه الجماعة التي منعت من الدفاع عن وجهة نظرها أو مضمون فكرها، وزج بزعمائها في غياهب السجون وعقدت لهم محاكمات عسكرية، ومازلت أذكر علماء كبارا وكتابا مرموقين، ووعاظا جهابذة ومؤرخين يوثق في أقوالهم؛أدانوا هذا الفكر الإخواني ونسبوه إلي فكر الخوارج والآراء المتطرفة في تاريخ الفكر الإسلامي، واتهموا زعيم الإخوان والمنظر الأول لفكرها الشهيد سيد قطب (ق١٩٦٦) بإدعاءات ملفقة وأباطيل كاذبة واتهامات مختلفة أقلها المروق من الإسلام.

وعلي الرغم من مرور عشرات السنين، ما زال عالقا في ذهني الصورة الساخرة التي راحت تتفنن الصحف في رسمها له ، وما أدراك ما الصحف المصرية في العهد الناصري، وتقديمها للجمهور الساذج، والشباب المراهق المتيم بحب عبد الناصر، وأقل هذه الصورة بذاءة وبشاعة أن الشيخ الفاضل قطب الأقطاب، شيطان.

ثم قدم للمحاكمة مع آلاف من أعضاء الجماعة ورجالاتها، وراح ضحية غدر السياسة واستبداد السلطة ومهانة المحاكمة العسكرية وخطورة الفكر الأحادي.وقدم حياته فداء لفكره ومعتقداته ومنهجه واجتهاده، ودفاعا عن مبادئ الدين في مواجهة الإرهاب الفكري، والتدهور الأخلاقي والانحلال الاجتماعي، ووقف أمام حبل المشنقة مع ثوار التاريخ، وحكماء العالم وزعماء الإصلاح، وقادة الأمم ، يردد مع قطري بن الفجاءة (٧٩هـ).

فصبرا في مجال الموت صبرا فما نيل الخلود بمستطاع.

ومن ثم أصبح رائدا لحركة البعث الإسلامي المعاصر.ويصدق عليه قول الشاعر:

فتي مات بين الضرب والطعن ميتة تقوم مقام النصر إن فاته النصر.

ومرت الأيام وتوالت السنون، ونأيت عن فكر الإخوان أكثر من ذي قبل، وازددت نفورا منهم، ولم أحاول أن أعرف ماذا يقولون، ومن أي منبع يغترفون، وإلي أي منهج يدعون؟

ألم يخطئهم التيار الناصري، وحكم عليهم بالخروج علي السلطان الذي ندين بحبه، ونعشق خطبه ونهتف باسمه صباح مساء؟

ألم يحكم علماء السلطة عليهم بأنهم فاسقون، قتلة، مفسدون في الأرض...وحكمهم أن يُقتلوا ويُصلبوا وتُراق دماؤهم؟

ألم تقم الصحف المصرية بالواجب الدعائي الغوغائي فأهالت عليهم التراب، ومسحت الأرض بهم وصفقت للحاكم ما شاءت، واتهمتهم بالجنون والمروق والرجعية، وكل أصناف الاتهامات الشائنة؟

فلماذا نقرا فكر الإخوان ونحن ناصريون؟

وكيف نستمع لهم ونصغي لأفكارهم، وعندنا «الميثاق الوطني»، وخطب الزعيم ووعظ العلماء وتحليلات كبار رجال الصحافة والإعلام؟

ظلت هذه الرواسب الفكرية تملأ نفسي، والدعايات الغوغائية تؤرق ضميري،

والآثار الخاطئة المترتبة عي أحادية الفكر هي المسيطرة علي عقلي وفكري ووجداني.

٢- في عام ١٩٨٢، كنت أعمل بمعهد المعلمين في سلطنة عمان، ونظرا للمتغيرات الجذرية التي ألمت بالوطن كله فكرا ومذهبا وسياسة، وتوجها جديدا مغايرا تماما للمرحلة المباركة التي عشناها . ضعف تأثير الفكر الناصري علي نفسي، وسيطرته علي كياني؛ وفي حوار صادق مع نفسي ، ومراجعة مستمرة للتجربة الناصرية، قلت في نفسي لماذا لا نقرأ وجهة نظر هؤلاء الناس لعلهم علي حق، ونحن علي ضلال؟

لماذا لا نستمع لهم ونناقش البرنامج الذي يودون تطبيقه؟

وكأنما الهاتف الذي نادي القديس أوغسطين (ت٤٣٠ م) وهو في حيرته وضلاله وقال له:خذ وأقرأ، خذ وأقرأ؛قد ناداني أيضا.فتوفرت علي قراءة «ظلال القرآن» ورحت أتعمق في القراءة، وأدقق في المعاني؛أستوعب الأفكار وأتأمل، وأناقش وأتوقف أمام هذا الفيض الغزير من المعارف النورانية، والإشعاعات الربانية والتحليلات الذكية، والاستنباطات الجديدة، والتفسيرات التي تخدم الواقع السياسي والاجتماعي، وذهلت عن نفسي؛

إن الرجل الحكيم يتكلم بلسان الرب وحكمة السماء وضمير الأنبياء، ويصرخ في البرية كما صرخ يوحنا المعمدان في وجه القتل والضلال والظلام والشر.

ويخاطب الملوك والرؤساء والجماهير كما خاطب المسيح جموع اليهود الأفاقين؛ قتلة الأنبياء والمرسلين والمتكالبين علي حطام الدنيا.وينادي سائر المؤمنين المخلصين المتقين، الذين انحرفوا عن جادة الطريق السوي كما نادي سيدنا محمدﷺعلي عشيرته وأبناء جلدته الأقربين السائرين في الغي والضلال، بالتزام المثل والأخلاق، والصراط المستقيم للفوز بسعادة الدنيا وثواب الآخرة.

إن سيد قطب يعاود تصحيح المفاهيم الإسلامية، ويطرح «خصائص التصور الإسلامي» ومقوماته، وينصب للأفراد والمجتمع «معالم علي الطريق» ويوضح كيف

نطبق «العدالة الاجتماعية في الإسلام» حتى نقيم قواعد المجتمع المسلم الرباني بالمنهج الإسلامي تحت «ظلال القرآن».

٣- هذا الموقف جعلني أتيقن أن قصة «سيد قطب» قصة مكررة في التاريخ الإسلامي وأن هناك عشرات من العلماء الثوار المناضلين المجاهدين الذين طوحت بهم يد الغدر وقهر السلطان وسيف الجلاد بعد تلاوة قرار الاتهام من محكمة التفتيش، وكلهم ألصقت بهم تهم دينية لتبرير جريمة القتل، وهي في جوهرها سياسية.

من هذا الموقف المأساوي وتلك الأحداث الدامية التي وقعت لجماعة الإخوان، والتي ظلت مستقرة في ضميري مؤثرة في فكري خلال سنوات طويلة مثلت دافعا داخليا جارفا لمعاودة قراءة أحداث التاريخ، بعد أن آمنت «بأن ثمانين في المائة من جميع التاريخ المدون أشبه بالكتابات الهيروغليفية فهو موجود لتمجيد جلائل أعمال الملوك والكهنة»[1]

ورحت أقرأ التاريخ الإسلامي بعين أخري...،

عين محايدة بعيدة عن المؤثرات الحاضرة، بعيدة عن الحب والكراهية، والميول النفسية والرواسب الفكرية...،

وعقل شاك، ناقد قادر علي التحليل والتمحيص؛ينظر للشخصيات نظرة موضوعية مؤمنة بأن الإنسان خير وشر، وحب وكره، وصدق وكذب، وحرب وسلام، نابذا النظرة التي تحدد أبعاد الموضوع بأنه، إما...أو....إما خير أو شر، وهذا إما خائن أو وطني، إما جبان أو شجاع، إما رجعي أو تقدمي؛لأن كل إنسان يمر بمراحل متعددة ومواقف متباينة؛فأحيانا يغلب عليه طابع الخير، وأحيانا تنتابه نوازع الشر، فضلا عن العديد من العوامل المؤثر في الموقف الواحد.

معتقدا بأن أي قضية يجب وضعها في إطارها التاريخي، وفي سياق الأحداث التي نبعت من خلالها، وإذا أردنا محاكمتها فعلينا أن ننظر إليها من خلال تدفق الأحداث

---

(١) ديورانت : مباهج الفلسفة ص ٦

وتيارها الكاسح.

٤- استقر رأيي علي اختيار مجموعة أشخاص من صفوة العلماء، أدينوا من كتاب السلطة آنذاك، أقصد أدينوا من عصرهم، واتهموا باتهامات عديدة، دينية وسياسية ثم حكم عليهم بالإعدام.

حاولت أن تكون هذه الشخصيات مناظرة لشخصية سيد قطب في الاتجاه الديني وفي المناوأة السياسية، وفي الآراء المتعارضة مع السلطة السياسية، وبالفعل وجدت العديد من الشخصيات في التاريخ السياسي؛لها السمات نفسها:آراء جديدة، فكر جديد، معارضة للسلطة السياسية القائمة، و إعلان التمرد عليها، والثورة علي أوضاعها باللسان أولا ثم بالسيف ثانيا، ثم المصير الواحد وهو الإعدام تحت ظلال المقصلة.

اخترت أربع شخصيا، تدور كلها داخل دائرة علم الكلام، لها آراء محددة ومنهج يخالف المنهج الرسمي للدولة أو الذي تتبناه جمهرة المثقفين آنذاك، ولهم موقف محدد من قضايا العصر، ومن حكام البلاد والعباد.

وبدأت القراءة محاولا جمع أكبر قدر من المادة العلمية عن هذه الشخصيات متوخيا أن تكون المادة المقروءة معبرة عن جميع الاتجاهات؛ الاتجاه المعارض لهذه الشخصيات، والاتجاه المؤيد لها؛ رأي كتاب السلطة، ورأي كتاب المعارضة.

كنت معنيا بمعرفة رأي الكتاب المحايدين الموضوعيين الذين لا يخلو منهم عصر من العصور، فالأرض الطيبة لا تجدب من استنبات الفضلاء والمنصفين علي كر الأيام وتوالي العصور.الذين يحاولون أن يبتعدوا عن تأثير الأحداث، ويتحرروا من جاذبيتها، وينفلتوا من ضغوطها، ويكتبوا التاريخ بأمانة كاملة وموضوعية شاملة، مدركين أهمية الكلمة وصدق الحديث، وتأثير القلم «وأنه ليس أقل قوة من السيف» كما يقول ديورانت في قصة الحضارة، والحكم علي الوقائع بنزاهة، والتجرد تماما من التعصب المذهبي والأهواء الذاتية والدوافع الشخصية.

وفي الوقت نفسه لم أغفل رأي الكتاب المنتفعين بالقرب من السلطان، الذين يبررون

له أفعاله، ويجدون لها المسوغ الديني، ويهاجمون كل رأي جديد، ويسفهون أي منهج آخر مغاير لمنهج الثبات والتقليد.

ولم أتوان في القراءة والبحث والتنقيب وكلما وجدت فكرة أو إشارة أو رأيا عن هذه الشخصيات إلا دونته ورصدته، ورحت أستقصي وأبحث في بطون الكتب وفي صفحات المصادر وبين سطور المراجع، وفي كل المظان التي أعتقد أن فيها فكرة تضئ الطريق وتضع معلما هاديا عليه، أو فيها رأيا مناوئا أو مؤيدا، مهاجما أو محايدا، لا يهم لأن كل هذه الآراء تعمل علي توضيح أبعاد القضية، وتقدم العون وأي عون للباحث، بل إن الآراء المناوئة لها الفائدة نفسها والقوة ذاتها التي للآراء المؤيدة.

عدت إلي المراجع الأصلية التي تتكلم عن قضايا علم الكلام:التوحيد والذات والصفات والرؤية وخلق القرآن، وباقي القضايا الشهيرة في هذا المجال.

حاولت أن أضع قضايا هؤلاء العلماء في سياقها التاريخي، وداخل الإطار الكلامي في ذلك العصر، وتيار الجدل والمعارك الفكرية التي اشتعلت آنذاك، وأعيش روح العصر قدر ما يمكنني التقمص، لكي أستطيع إجراء محاكمة منصفة لهم، وبتعبير أصح إعادة محاكمتهم مرة ثانية، بعد أن حكم عليهم بعض قضاة عصرهم بالمروق والزندقة.

تقمصت روح العصر وفكره، وعشت قضاياه لكي أتبين أبعاد الشخصيات وملامح الموضوعات، وجوهر القضايا متتبعا دوافعهم في كل رأي، والمؤثرات الفعالة التي حركتهم في هذا الاتجاه أو ذاك باحثا عن المبررات التي تخرجهم م مأزق وقعوا فيه، أو رأي قد يجافي مقررات الدين، وتعاليم الشريعة، مستندا إلي قرينة إسلامهم، مؤمنا برأي الأشعري (٣٣٠هـ) بعدم تكفير أهل القبلة، ماداموا لم ينكروا ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ويتحركون داخل إطار مبدأ الاجتهاد.

وقول محمد عبده (١٩٠٥م): «إذا صدر قول يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل علي الإيمان، ولا يجوز حمله علي الكفر».[1]

---

(١) الأعمال الكاملة لمحمد عبده ج٢/ ٢٨٠

٥- استخلص الباحث نتيجة واحدة متشابهة هي القاسم المشترك بين هذه الشخصيات، وهي أيضا العامل المشترك بين التاريخ القديم والتاريخ الإسلامي والتاريخ المعاصر ، وبالجملة أحداث التاريخ ككل؛وهي أن التهمة التي وجهت لهؤلاء العلماء كانت دينية أي تهمة المروق من الإسلام، والخروج علي عقائده ومنهجه، بالرغم من أنهم لم ينكروا ما هو معلوم من الدين بالضرورة، كما تقول القاعدة الفقهية.والحقيقة أن التهمة سياسية بامتياز؛فمعبد ثار علي الأمويين مع عبد الرحمن بن الأشعث،

وغيلان الدمشقي هاجم دولتهم وندد بحكامهم وسلطانهم، ونشر معايبهم وإسرافهم وأظهر استبدادهم، وكذلك الجعد بن درهم؛

أما الجهم بن صفوان فقد انضم إلي ثورة الحارث بن سريج.

هذه النتيجة توصل إليها جمهرة من الباحثين وصفوة المفكرين غيري، وقد استأنست برأيهم، وفي الوقت نفسه أثبت النتيجة المغايرة لذلك؛وهي أن التهمة كانت في حقيقتها دينية، وناقشتها مناقشة هادئة مستفيضة، عارضا وجهة نظري دون تعصب، مؤمنا بأن كل رأي له وعليه، وكل فكرة لها نقيضها، وكل موضوع له أكثر من زاوية نستطيع النظر إليه منها.

النتيجة التي توصلت إليها معرضة للأخذ والرد، القبول والرفض ، وأردد دائما قول أبي حنيفة (١٥٠هـ):رأي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب،

لكن هذه هي النتيجة التي استنبطتها من التعمق في النصوص والوقوف أمامها طويلا متأنيا مدققا، وما استطعت التوصل إليه من خلال تحليلها، والتأمل في وجهات نظر السادة العلماء ودراستها، ومقابلة الأقوال بعضها ببعض، ومقايسة الآراء المعارضة، وما تلمسته من أقوال المنصفين، واستشفته من آراء المهاجمين الناقلين للنصوص.

وليس معني ذلك أن آراء هؤلاء الأربعة لا غبار عليها، أو أنها فوق النقد أو أن موقفهم كان موقفا سلبيا تماما؛لا أدعي ذلك البتة، ولم يدر بخلدي.

إن الباحث قد توقف أمام كل رأي وحققه، وأظهر مدي صحته أو زيفه، صدقه أو بطلانه، وتعقب الكثير من الأقوال عندهم عامة، وعند الجعد والجهم خاصة بالتحليل والنقد والتمحيص والمحاكمة، وكان معياره دائما هو تقريرات القرآن الكريم والسنة النبوية، وما اتفق عليه العلماء قاطبة، وما هو مقبول في العقل وما يرتضيه المنطق الذي يستند إليه كل العقلاء.

٦- لا يفوتني أن أتقدم بعظيم شكري وخالص إعزازي وتقديري للأخوين العزيزين اللذين راجعا هذا الكتاب مراجعة علمية دقيقة؛الأخ الدكتور/ فندي هزاع نصر، أستاذ الأدب العربي بجامعة دمشق، والمعار إلي تربية صنعاء، والأخ الدكتور/ أحمد محمد صبره، أستاذ التفسير، بأصول الدين بالمنصورة، جامعة الأزهر، والمعار إلي تربية صنعاء، كذلك أشكر كافة العاملين في مطبعة الأمل، بصنعاء الذين عملوا علي إخراج هذا الكتاب في أحسن صورة،

أدعو الله القوي القدير أن يوفقنا إلي ما فيه خدمة العروبة والإسلام، إنه نعم المولي ونعم النصير.

محمد عبد الرحيم الزيني.
اليمن السعيد.
مدينة حجة.
١٥/مارس /٢٠٠٠

مقدمة الطبعة الثالثة

١ - كتبت هذا الكتاب في الثمانينات من القرن الماضي في مصر المحروسة، ثم سافرت للعمل بالمعهد العالي لأصول الدين بجامعة الجزائر (٩١-١٩٩٣)، وقد تسني لي أن أقدمه لدار الهدي بالجزائر الذي قامت علي طبعه عام (١٩٩٩)، إلا أن استقبال بعض الطلاب والقراء للكتاب لم يكن طيبا، وكان الاحتفال به قليلا، والتنويه بظهوره لا يكاد يذكر، لاسيما وكنت قد غادرت الجزائر، باستثناء بعض طلابي المناصرين لي في جامعة الجزائر الذين دافعوا عني واعتمدوا علي الكتاب في بحوثهم.

ومازلت أذكر المجادلات الواسعة والحوارات الطويلة التي دارت بيني وبين الطلاب السلفيين، وكانوا يشكلون تجمعا واسعا آنذاك، وكان عددهم داخل المعهد لا بأس به وقد اعترضوا علي منهجي في التدريس وعلي بعض آرائي، لاسيما المتعلقة بحرية الإرادة ورؤية الله وكنت أناقشهم بهدوء الأب وسعة صدر يتقبل كافة الآراء، وأفق رحب لا يعرف التعصب، وأحاول أن أعرض منهجي، وأقول كلمتي ثم أمضي، كما يقول سقراط.

ولكن أبنائي الطلاب كانوا يخطئون وجهة نظري ويطالبونني أن اعتنق وجهة نظرهم دون أن يمنحونى حرية الاعتقاد التي أمنحهم إياها و كنت أحاول جاهد أن أعلمهم حرية الفكر واحترام الرأي الأخر وأن مدينة الفكر مفتحة الأبواب كما كان يعلمنا أستاذنا زكي نجيب محمود، و من حق كل منا أن يعتقد ما شاء له الاعتقاد، لاسيما ونحن جميعا لم من نخرج من دائرة الإيمان، ونناقش قضايا ميتافيزيقية؛مثل قضية رؤية الله في الأخرة قابلة للأخذ والرد ومن الصعب استكناه أسرارها أو حسمها وتخطئة طرف وتبرئة وجهة النظر الأخرى فنحن نجتهد جميعا.

وحينما ظهر كتابي «شهداء الفكر في الإسلام» في معرض الكتاب بجامعة الجزائر، تشنج كثير منهم وهاجوا وما جوا، وهاجموا صاحب الدار الذي سمح بعرض هذا الكتاب ولاموه بشدة؛بحجة أن علماء الكلام موضع الدراسة، ليسوا إلا زنادقة،



ومجدفين في الدين ، وإنهم قتلوا جزاء وفاقا،

فكيف نسلكهم في عداد الشهداء في الإسلام، ونصفهم بوصف المفكرين، وثوار التاريخ، وندافع عن وجهة نظرهم، ونبرئهم من التهم التي ألصقت بهم؟.

وأرسل صاحب الدار إليّ خطابا طويلا، يخبرني بما وقع في المعرض ويتأسف من موقف بعض الطلاب والأساتذة من كتابي، وفي الوقت نفسه يعتذر عن طبع كتاب «مشكلة الموت بين الفلسفة والدين» الذي أودعته عنده لطبعه وكان قد وافق عليه آنذاك.

٢- في أثناء عملي بكلية التربية، جامعة صنعاء، قمت بطبع الكتاب ثانية، وكانت الطبعة خاصة بالكلية، فلم يحتفل به أحد أو يشير إليه باحث أو يكتب عنه كاتب في الصحف، في حين استقبل كتابي «صالح المقبلي وآراؤه الكلامية» من الأوساط الفكرية في اليمن استقبالا طيبا، وكتب عنه بعض الباحثين وتناولوه بالمدح والتقريظ والنقد أيضا، لاسيما وهو من علماء اليمن المشهورين، ثم قام مركز البحوث والدراسات اليمني الذي يشرف عليه الأديب المفكر والشاعر الكبير الدكتور عبد العزيز المقالح، بطبعه طبعة جيدة أنيقة.

أما كتابي «شهداء الفكر» فقد أحاطت به بعض الملابسات السيئة، وأصبح وحيدا في الساحة، لم يحفل به أحد، وينطبق عليه قول دعبل الخزاعي (ت٢٤٦هـ) وهو يهجو خلفاء الدولة العباسية ويذمهم ، حينما بلغه خبر وفاة المعتصم فقال:

خليفة مات لم يحزن له أحد وآخر قام لم يفرح به أحد.

علي أني مؤمن أن سعة انتشار كتاب من الكتب لا ترجع إلي قيمته العلمية، أو مادته الغزيرة أو نزعته العقلية أو منهجه العلمي المحكم والأفكار التي يقررها بين صفحاته ووجهات النظر التي يبغي الكاتب إيصالها إلي القارئ، لا أعتقد أن هذا هو المعيار الوحيد، لكي يتوفر فرص الانتشار وحسن الاستقبال من القراء والباحثين، وإنما هناك عوامل أخري معلومة عند رجال الإعلام وأصحاب فن الإعلان.

أذكر أن د.زكي نجيب محمود قد تناول هذه القضية في سياق حديثه عن معايير



الأدب العالمي، أيرجع ذلك إلي القيمة العلمية للكتاب وعمق الأفكار التي تتضمنها أم إلي فن الإعلام وترجمته إلي العديد من اللغات والترويج له، وحسن التسويق له.

وقد رجح الاحتمال الثاني.ورأي أن معيار الجودة وعمق الفكرة والمنهج العلمي لم يكن هو المعيار في الكثير من المؤلفات العالمية التي ذاعت بين الجمهور.(١)

ولقد عايشت هذه القضية، ورأيت مؤلفات كثيرة أتيح لها فرصة الظهور والانتشار بسبب الترويج لها والتسويق الجيد، والإعلان عنها في وسائل الإعلان المختلفة، ولم تكن أصالة الأفكار أو طرافة المنهج هو الأساس؟.

علي كل حال أرجو أن يتاح لهذا الكتاب حظ الظهور وفرص الانتشار، وأن يكون له القبول الحسن عند الباحثين والقراء.

٣- مع مرور هذه السنوات الطويلة، وزيادة خبرتي في الحياة، وكثرة تجاربي، وما قرأته حول هذه الشخصيات التي دار حولها الكتاب، أقول لم أغير رأي حول ما كتبته، ومازلت مقتنعا بأن هؤلاء الرجال من علماء الكلام، ظلموا في التاريخ الفكري في الإسلام، ورموا بتهم هم منها براء، ولم اقرأ فيما قرأته ما يدعوني أن أغير وجهة نظري، ويعلم الله أنني مستعد للتنازل عن رأيي لو اقتنعت بوجهة النظر الأخرى التي تذهب إلي القول:بأن هؤلاء المفكرين خرجوا علي حقائق الإسلام أو جدفوا في الدين وتنكبوا الصراط المستقيم.هذا من جهة، ومن جهة أخري فقد تركت البحث كما كتبته في شبابي كما هو، ولم أتدخل إلا بتعليقات بدت لي وقد كتبتها في الهامش.

وآمل أن يستقبل القراء كتابي أحسن استقبال، فقد بذلت جهدا كبيرا في إعداده، ووضعت فيه خلاصة آرائي، وعصارة فكري، وعرضت منهجي الذي أعتقد بصحته، ولاشك أنه صورة لتفكيري ومنهجي في هذه المرحلة الزمنية من العمر.

---

(١) ناقش هذه القضية د.سيد أبو النجا ،مدير فن الإعلان السابق في مؤسسة الأهرام العريقة ،،في المقدمة التي كتبها لكتابه ، وقد اختار له عنوانا مثيرا للنفوس ،ولافتا للأنظار وعنونه ب" ذكريات عارية".

ولعل طبع الكتاب في أكثر من دار عربية يؤكد حقيقة راسخة أؤمن بها ولا أتزحزح عنها؛ أننا أمة واحدة، ولنا هوية واحدة، وتجمعنا مقومات اللغة والدين والتاريخ المشترك والمصير الواحد، وأن وحدة الأمة العربية قادمة مهما طال الزمن.

وعلي الرغم من الخلافات السياسية التي تمزق أمتنا، وتظهرنا، مجموعة من القبائل المتناحرة، والدول المتنابزة، فلن تغرب شمس التفاؤل من حياتي، وكأنني أنظر إلي هذا اليوم الذي أراه قريبا. ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلاً * إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾ [المعارج ٥-٧]

حينما تتوحد الدول العربية في دولة واحدة، وأمة واحدة، لها كيان كامل وقوة مهابة، وصوت مسموع أمام هذا العالم المتوحش الذي لا يعترف بالضعفاء، ولا يحترم إلا الأقوياء.

كم من آمال وطموحات كانت تشبه الخيال ثم تحققت في أرض الواقع، وكم من أمم في التاريخ مزقتها الصراعات الدامية والحروب المدمرة ثم توحدت، وعبرة التاريخ ماثلة أمام أبصارنا!!.

أدعو الله سبحانه أن يهبنا الصحة والعافية لخدمة الفكر العربي الإسلامي، وأن نواصل طريق البحث والدراسة، لعرض تراثنا الإسلامي في أحسن صورة، وأنقي فكرة، وأبهى حلة، فمنه نستمد هويتنا وأبعاد شخصيتنا ومقومات حضارتنا المعاصرة.

وفي الوقت نفسه لا ننفصل عن قضايا عصرنا، وتياراته الجارفة ونكون مشاركين فاعلين ، في بناء الحضارة الحديثة، بالنظريات العلمية والمذاهب الفكرية والإنتاج العلمي، والصناعة الراقية والوفرة الزراعية، والوسائل الصحية المتقدمة، ولا نكتفي بالتلقي والاستقبال وشراء التقنية الحديثة، وشرح نظرياتهم واجترار أفكارهم.

وإن غدا لناظره قريب، ولعل الأجيال القادمة تحقق ما عجز عنه جيلي.

والله من وراء القصد، إنه نعم المولي ونعم النصير.

محمد الزيني
مدينة روي، سلطنة عمان
الإثنين، ٢٨ ربيع الأول ١٤٣١هـ
١٥ مارس ٢٠١٠

نظرة عامة للأمويين

تمهيد:

الشخصيات الأربعة التي نود أن نتكلم عنها لقوا حتفهم، سفكت دماءهم علي يد الأمويين لأسباب سياسية في المقام الأول غلفت بأسباب دينية، لتبرير عملية القتل وألبست ثوبا مقبولا أمام جماهير المسلمين عامة الشعب.

وهؤلاء الأربعة بترتيب مصرعهم، واستشهادهم في سبيل الكلمة الحرة والرأي المستقل والفكرة الفعالة، هم؛معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، وجهم بن صفوان.

وقبل أن نتعرض لسيرة هؤلاء العلماء وحياتهم وأهم معالم مذهبهم وجوهر دعوتهم، وخلاصة آرائهم، يستحسن أن نلقي نظرة سريعة علي خلفاء الدولة الأمية، لعلنا نستخلص بعض سماتهم وأعمالهم وأهم الملامح العامة التي تميزت بهم دولتهم.

١ - بداية لا أحد ينكر فضل بني أمية علي دولة الإسلام، وفتوحاتهم التي بلغت أقصي مدي شرقا وغربا، ويكفيهم فخرا أن العباسيين لم يضيفوا إلي حدود الدولة العربية الإسلامية إضافة جديدة؛

وهذا الفضل يعد من أهم النقاط المضيئة في تاريخهم، فضلا عن نشر الإسلام في البلاد التي دخلت تحت سيطرتهم، ورفع الظلم في بداية حكمهم عن الأمم المغلوبة مثل أهل فارس، والقبط في مصر، وإحلال اللغة العربية محل اللغات المحلية في المصالح الحكومية، وإنشاء الدواوين وسك العملة وزيادة الرقعة الزراعية، وشق الترع وضبط الضرائب، وبناء الأسطول الذي دوت سمعته عالية في معركة ذات الصواري والارتفاع بمستوي الصناعات.[١]

كل هذه الأعمال الجليلة والعظيمة التي أفرد لها المؤرخون المجلدات؛ شئ طيب، و أمر محمود وجهد مشكور، ولا ينكرها إلا جاحد أو متشيع للباطل أو غافل عن الحق.

---

(١) أبو الهلال العسكري :الأوائل ص٥٤،بندلي جوزي :الحركات الفكرية في الإسلام ص١١،حسين مروة :النزعات المادية ج ١/ ٤٧٦،بروكلمان :تاريخ الشعوب الإسلامية ص ١٢٥.



ومن الجدير بالذكر أن «العقد الاجتماعي» الذي يبرم بين الحاكم وجماهير المسلمين؛ينص علي أن الخليفة يلزم نفسه بقيادة الأمة علي نهج الحق، والطريق المستقيم وتحقيق العدالة سياسيا واجتماعيا، والإعلاء من شان المبادئ العليا والالتزام شكلا وموضوعا بمنهج القرآن، وتوجيهات السنة، وآراء أهل الحل والعقد.

هذا ما يقوله كل حاكم حينما يبايعه شعبه، ويتعهد أمامهم في خطبة مدبجة طويلة، بأن ينشر العدل والخير والمحبة والحرية، ويقوم علي أداء الواجبات، ونصرة المظلوم، وقيادة الجيوش إلي النصر، ونشر الإسلام في البلاد المفتوحة عن طريق الموعظة الحسنة، وإظهار مبادئه السمحة؛وبالجملة تحقيق خير المسلمين ورعاية الدولة.

ومن ثم فهذا هو المعيار الذي نقيم به الدولة الأموية؛هل التزم هؤلاء الخلفاء، بمبادئ القرآن وقيم السنة النبوية، وسير الخلفاء الراشدين؟.

هل توخوا في مقصدهم مصلحة المسلمين أولا، واضعين نصب أعينهم خدمة الجماهير التي بايعتهم، وتنازلوا عن جزء من حريتهم في مقابل ذلك؟أم انحرفوا عن الطريق ووضعوا مصلحتهم الذاتية ومصلحة أسرتهم وطبقتهم في المقدمة، ثم بعد ذلك تجئ مصالح الناس وآمالهم وأهدافهم؟

علي أي حال هذا هو المعيار الذي نقيم به الأحداث في تاريخ الدولة الأموية.

٢- دخل معاوية بن أبي سفيان في الإسلام يوم فتح مكة، وعدد من الطلقاء وكان من المؤلفة قلوبهم ثم حسن إسلامه فأصبح أحد كتاب الوحي.[١]

وعلي الرغم من أن الإسلام يجب ما قبله ويمحو ماضي الإنسان مهما كان، إلا أن نفوس المسلمين - وهذه طبيعة النفس البشرية- لم تنس لأبي سفيان وأسرته موقفه العدائي

(١) السيوطي :تاريخ الخلفاء ص١٩٤ ،يسئ د، علي النشار ظنه بأبي سفيان ،فيتهمه بالغنوصية العنيفة واعتناق الزندقة ،ويتهم الأسرة الأموية كلها بالزندقة ،وأنها أظهرت نفثاتها المسمومة علي الإسلام (نشأة الفكر ج١/ ٢١٢/ ٢١٣) ولاشك أن هذا حكما قاسيا للغاية ،وليس من حقنا أن نخرج أبا سفيان من حظيرة الإسلام أو أسرته ونتهمه بهذه التهم الشنيعة ،ولكن نقول أنه مسلم استخدم الإسلام من أجل مصالحه الخاصة ،راجع في ذلك (راسل :تاريخ الفلسفة الغربية ج٢/ ١٨٧)

للمسلمين، واستماتتهم في مهاجمة الرسول ﷺ ومحاربته طوال الفترة السابقة على إسلامهم، لاسيما وأن معاوية نكأ الجراح، وخرج عن عصا الطاعة، ، حينما رفض مبايعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وشق صفوف جماعة المسلمين باعتصامه في الشام واستمالته أهلها واتهام الخليفة المنتخب في جريمة قتل الخليفة الثالث ومطالبته الثأر من قتلته.[١]

وبعد سلسلة من المناورات، والحروب الخاطفة الخاسرة، والخدع والحيل، يستطيع معاوية بن أبي سفيان أن يفوز بمنصب الخليفة، ويؤسس لأسرته حكما وراثيا استمر أكثر من تسعين عاما.

وقد اتصف معاوية بالدهاء وقوة الحلم، وشدة الأناة وسعة العلم[٢]، حتى ضرب به المثل في الدهاء؛أقبل علي تأسيس دولته بهمة عالية، وسعة أفق يحكمه في الأساس المصالح السياسية أولا، وعلي رأسها مصلحة أسرته «وكان يؤثر المصلحة السياسية علي الاعتبارات الأدبية والدينية حتى قيل إنه أول الملوك»[٣].

لذلك سعي جاهدا في حصر الخلافة في البيت السفياني، وبذل جهودا كبيرة لا تتفق مع مبادئ الإسلام حتى أتم البيعة ليزيد، مستخدما في ذلك جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة، وأهمها إغراء الولاة بالمال وإغداقه علي بعض القبائل حتى قيل كان معاوية يعمل من أجل مصلحة الدنيا.[٤]

ويجمل الحسن البصري (١١٠هـ)أهم المساوئ الخطيرة التي اقترفها معاوية، فيقول «أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة وهي:

---

(١) يدافع ابن تيمية عن أعمال معاوية علي مدي صفحات طويلة من كتابه (المنتقي من منهاج السنة ص ٢٤٩)وما بعدها ويبرر أفعاله ،ومنها خروجه علي الإمام علي و يعترف أن هذا بغي منه ،لكنه يرجو له رحمة ربه.

(٢) المبرد :الكامل ج١/ ٤٠:٣٠،بروكلمان :تاريخ الشعوب الإسلامية ص ١٢٤ .

(٣) جمال الدين سرور :الحياة السياسية في الدولة العربية ص ٩٨ .

(٤) ابن طباطبا :الفخري في الأداب السلطانية ص٥١ .تعليق (لاشك أن معاوية سن في الإسلام سُنة سيئة ،وهو أول من طرحها ضمن نظم الحكم ،وقضي علي نظام الشوري في الإسلام ،وقد اقتدي به الرئيس حافظ الأسد،الذي سنة سيئة في نظم حكمنا الجمهورية المعاصرة،وحسابه عند الله والتاريخ).

- أخذه الخلافة بالسيف من غير مشاورة، وفي الناس بقايا الصحابة وذوي الفضيلة.[١]
- استخلافه ابنه يزيد وكان سكيرا عربيدا صاحب لهو وخمر.
- ادعاؤه زيادا، وقال الرسول:الولد للفراش والعاهر الحجر.
- قتله حجر بن عدي وأصحابه.[٢]

توفي معاوية (عام ٦٠هـ)وخلفه ابنه يزيد الذي لم يمكث في الحكم إلا ثلاث سنوات وشهور قضاها في مناوأة الخارجين والثائرين علي حكمه الاستبدادي؛فضلا عن عدم رضاء أهل الحل والعقد عليه، ونظرة الكراهية والاستياء من قبل المسلمين لاعتقادهم أنه مغتصب للخلافة بقوة السيف، ثم ما اشتهر عنه إغراقه في اللهو وقلة همته في إدارة شؤون الدولة [٣].

وخلف يزيد ابنه معاوية الثاني الذي تنازل عن الحكم في خطبة مشهورة تاركا أمر المسلمين بينهم معترفا أن في المسلمين من هو خير منه وأنه غير قادر علي أن يسوس الرعية علي مبادئ الدين القويم.[٤]

ولم يتوان شيوخ البيت الأموي من الانقضاض علي الحكم بعد أن ظهر لهم منافس قوي في شخص عبد الله ابن الزبير الذي كاد أن يقوض عرشهم، فوثب مروان بن الحكم علي الحكم، وبعد سلسلة من الحروب االشرسة وسفك دماء المسلمين، وطد الحكم لابنه عبد الملك، الذي يعد المؤسس الحقيقي للدولة الأموية.

وفي فترة ولايته قام بالعديد من الإصلاحات الجوهرية؛مثل سك العملة، وإحلال اللغة العربية في دواوين الدولة، التي توسعت وتمددت في عهده شرقا وغربا، وقضي علي

(١) قال ابن الزبير لمعاوية حين أراد أن يبايع يزيد ،تقدم ابنك علي من هو خير منه ؟قال :معاوية :كأنك تريد نفسك !إن بيته بمكة (أي بيت يزيد)فوق بيتك !
قال ابن الزبير :إن الله رفع بالإسلام بيوتا ،فبيتي مما رفع .قال معاوية :صدقت ،وبيت حاطب بن أبي بلتعة .(البيان والتبيين ج٤/ ٩١) ومن الواضح أن معاوية يلمز مبادئ الإسلام وفقراء الإسلام لمزا معيبا ،ويسخر من عوامهم الذين رفع الإسلام من قدرهم ،ويسخر أيضا من ابن الزبير ،مع أن الإسلام جاء بالمساواة بين البشر ،وقضي علي العصبية الجاهلية .

(٢) أبو الفدا : المختصر في أخبار البشر ج١/ ١٨٦ .(المطبعة الحسينية ،القاهرة ،١٣٢٥هـ)

(٣) يوليوس فلهوزن :تاريخ الدولة العربية ص ١٦٥.

(٤) ابن قتيبة :الإمامة والسياسة ج٢/ ١٣،المختصر في أخبار البشر ج١/ ١٩٣.

معظم خصومه لاسيما ابن الزبير.

وعين الحجاج (ت٩٣هـ) واليا علي بلاد الحجاز ثم العراق فأثار الرعب والذعر في النفوس، فوطد له أركان الدولة، وشتت شمل الثائرين عليه من الإباضية والخوارج ومن يفكر - حتى التفكير - في التمرد علي سلطته ، وقمع الخارجين علي حكمه بالحديد والنار، وسفك دماء المسلمين الأبرياء الأتقياء دون أن تطرف له عين أو يتحرك في باطنه ذرة من تأنيب الضمير، حتى زعم المسلمون؛أن الحجاج بلاء صبه الله علي أهل العراق [١].

وفي عهد عبد الملك، قتل معبد الجهني سنة ٨٠هـ وهو الشهيد الأول الذي سنتكلم عنه.

توفي عبد الملك سنة ٨٦هـ، وواصل ابنه الوليد فتوحاته إلي أن وصلت الدولة الإسلامية في عهده أقصي اتساعها شرقا إلي بلاد الهند، وغربا في بلاد الأندلس؛واشتهر بالبناء وتخطيط المدن والتوسع في الزراعة حتى انصبت أحاديث الناس حول هذه المسائل، في حين لما تولي أخيه سليمان من بعده، أصبحت أحاديث الناس تدور حول التزويج والجواري وألون الأكل، لأنه كان مغرما بالنساء والطعام.[٢]

ثم تولي الخلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ)ريحانة الدولة الأموية، والذي عد بشهادة جميع المؤرخين؛خامس الخلفاء الراشدين، لنشره العدل، ورفع الظلم عن الموالي، وأسقط الجزية عنهم بعد أن دخلوا الإسلام، وأنصف أهل البيت وأوقف سب الإمام علي بن أبي طالب من علي المنابر، [٣] وضمد جراح المسلمين جراء العديد من المظالم التي لحقت بهم في عهد أسلافه، وأعاد الخلافة سيرتها العطرة الأولي؛وعلي العموم فقد حاول أن يملأ الأرض عدلا ونورا بعد أن ملئت ظلما وجورا.[٤]

ولكن لم تدم خلافته إلا سنتين وخمسة أشهر، وتولي بعده، ابن عمه يزيد بن عبد

---

(١) ابن العبري:مختصر الدول ص ١٩٣

(٢) الفخري في الآداب ص٣٢ .المختصر ج١/ ٢٠٠

(٣) تعليق :(لاشك أن هذه الفعلة الشنعاء التي اخترعها معاوية ،تدينه ،وتشوه صورته أكثر مما تسئ للإمام علي ،وتعد من الأخطاء الأخلاقية الجسيمة التي تضاف إلي سلبيات الأمويين)

(٤) الإمامة والسياسة ج٢/ ١٦٦،المختصر ج١/ ٢٠١ ،تاريخ الخلفاء ص٢٢٩،تاريخ الشعوب الإسلامية ص ١٥٠.

الملك (١٠١-١٠٥)وبتوليه تبدأ مرحلة الترف والانهيار يدب في أوصال المملكة الإسلامية بعد أن ألغي معظم الإصلاحات التي قام بها سلفه العظيم، علاوة علي ذلك «كان ضعيف الرأي، قليل الاهتمام بأمور الحكم غير مكترث بأحوال الرعية واشتهر عنه المجون وحبه للغناء والشراب، وكرس أغلبية وقته في متابعة هواه ولذاته»[١]

ومن ثم أصبح البون شاسعا بينه وبين سلفه الورع، وأصبح يزيد محل نقد شديد من علماء المسلمين وعامتهم.

وجاء هشام بن عبد الملك (١٠٥- ١٢٥هـ) الذي اتسم برجاحة العقل وسداد الرأي، والحزم في العمل، وبعد النظر وعلمه بأمور السياسة ظواهرها وبواطنها حتى أصبح محمود السيرة؛بني مدينة واسط وأشرف بنفسه علي استصلاح الأراضي وجهزها للزراعة، إلا أنه استحوذ عليها ومعه أسرته وأمراؤه وعلي رأسهم خالد القسري، مما أثار الاستياء في صفوف جماهير المسلمين.[٢]

وفي عهده أعدم غيلان الدمشقي، والجعد بن درهم.

وبانتهاء حكم هشام، تخبطت الدولة الأمية، وانتشرت الدسائس والفتن والحروب الداخلية بين أفراد أسرتهم ، وتصاعدت الصراعات المخيفة بينهم، وفي غضون سبع سنوات صعد غلي كرسي الحكم أربعة من الخلفاء؛حارب بعضهم بعضا، وقتل بعضهم بعضا، إذ قتل يزيد بن الوليد، ابن عمه الوليد بن يزيد، ولم يمكث في الحكم إلا خمسة شهور وتولي بعده أخوه إبراهيم، ثم استطاع مروان بن محمد أن ينتزع الخلافة منه، لكنه لم يستمر في الحكم أكثر من خمس سنوات، ثم أطاحت به جيوش الرايات السوداء.

وفي عهد مروان بن محمد؛يلقي جهم بن صفوان مصرعه وهو الشهيد الرابع.

٣- الناظر إلي مجريات الأمور في الدولة الأموية، يجد أن الطابع الغالب علي الأحداث هو طابع العنف والقتل والدم، ونستطيع أن نقول:إن الأحداث في

---

(١) مختصر تاريخ الدول ص ١٩٩، تاريخ الدولة العربية ص ١٥٠.

(٢) الإمامة والسياسة ج٢/ ١٢٥،المختصر ج١/ ٢٠٥،جوزي :الحركات الفكرية ص٦٥،فلهوزن : المصدر السابق ص٣٣٦.

مجملها كانت دامية؛فقد شهدت سلسلة متواصلة من الصراع الدائم بينها وبين المعارضة السياسية المسلحة، التي انحصرت في ثلاث قوي قوية جريئة؛هي ثورات الشيعة، وثورات الإباضية، وثورات الشعوب المظلومة في كل أنحاء المملكة الإسلامية التي قاد أغلبها الموالي.

والحقيقة أن معاوية بن أبي سفيان، قد بدأ هذه السلسلة من الأحداث الدامية، بتفجير الحرب المأساوية بينه وبين الإمام علي في موقعة «صفين» التي أزهق فيها أرواح المسلمين بسبب أطماعه السياسية وحبه للملك، وإرضاء للعصبية الجاهلية والنعرات القبلية التي تجلت في هذا الصراع؛إذ إنه في الحقيقة كان صراعا بين الهاشميين والأمويين، ويعد امتدادا للصراع الذي كان بينهم في الجاهلية، لكنه اتخذ هذه المرة ثوبا دينيا يتستر به، واتشح بمبادئ الدين وهو منها براء، وبعد أن فاز بالسلطة، بقي عليه أن يوطد أركان حكمه، ويشيع في النفوس هيبة السلطان.

وعلي الرغم مما اتسم به معاوية من طول الأناة، والقدرة علي تحمل جفاء الأعراب وكلماتهم المقذعة وأسلوبهم الغليظ العنيف؛[١] لم يستطع أن يتحمل النقد الذي وجهه حجر بن عدي إلي نظام حكمه وتسلط ولاته وقسوة عماله، وما كان منه إلا أن أقدم علي قتل حجرا الذي عد من أعظم الناس دينا وخلقا وصلاة.[٢]

ونقطة أخري ربما توضح طبيعة العنف والقسوة الكامنة في جوهر هذا النظام ؛هي أنه استلحق زياد بن أبيه، لما عرف عنه من الشدة والقسوة، بعد أن أبلي بلاء حسنا في معسكر الإمام علي بن أبي طالب، فاستماله وأغراه ثم اعترف به أخا، رغم أن هذا مناف لأبسط مبادئ الدين الإسلامي، ولكن النزعة الدنيوية كانت غالبة، والغاية عنده هنا، تبرر الوسيلة بصرف النظر عن طبيعة الوسيلة ومشروعيتها.

وكذلك فعل ابنه يزيد في مواجهة ثورات العلويين، فقابلها بمنتهي العنف والقسوة هو وقواده، غير ناظرين إلي مبادئ الدين، أو مثل النبوة الرفيعة، ومن ثم لقي مسلم بن

---

(١) المبرد :الكامل ج١/ ٢١٠

(٢) مروج الذهب ج١/ ٢١٠،المختصر ج١/ ١٨٦.

عقيل مصرعه، حزت رأسه وكان أول من صلب في الإسلام؛ ثم قتلت جيوش يزيد «الحسين بن علي» في كربلاء سنة ٦٠هـ وحزت رأسه أيضا وأرسلت إلي الملك الجالس علي العرش كأنه هيرودس يتلقي رأس يحي بن زكريا، إنها فتنة الرياسة وشهوة الحكم.(١).

- عندما تمرد أهل المدينة علي يزيد، ورفضوا مبايعته لماضيه المشهور، وقلة تدينه، أرسل إليهم مسلم بن عقبة الذي دمر المدينة، وقتل أشرافها في موقعة «الحرة»، التي مازالت تمثل نقطة سوداء في عهد الأمويين، ثم تقدم إلي مكة لمحاربة عبد الله بن الزبير، إلا أنه مات في الطريق، ثم جاءت الأخبار بموت يزيد نفسه، فلم يقتحم الجيش مكة المكرمة، وعاد ثانية إلي بلاد الشام.(٢)

- وفي الفترة القصيرة التي قضاها مروان بن الحكم ، ظل يطارد مناوئيه في الشام والكوفة ومصر، وفي عهده ظهرت العصبية سافرة بعد أن بعثها معاوية.ثم ترك باقي المهمة لابنه عبد الملك الذي نظم صفوف جيشه واستفتح عهده بسلسلة من حروب طويلة؛بدأت بقتله ابن عمه عمرو بن سعيد بن العاص، ثم قتله لمصعب بن الزبير سنة ٧١هـ.

ثم عين الحجاج واليا علي الحجاز وأعطي له كل الصلاحيات لكي يدمر جيش بن الزبير، واستطاع فعلا وبقسوة بالغة وتجرد من المشاعر الإنسانية أن يدمر الكعبة ومكة وابن الزبير وجيشه، ويعود منتصرا، فيرسله عبد الملك إلي العراق مطاردا الإباضية، وبقايا من جيوش الخوارج؛فانتصر عليهم وانتصروا عليه في حروب طويلة.

يقول المؤرخون عن عبد الملك:إنه جعل كل شئ خاضعا للسياسة، وغلب عليه سفك الدماء وعماله مثله؛كالحجاج بالعراق، والمهلب بخراسان، وهشام بن إسماعيل بالمدينة وغيرهم، إلا أن الحجاج كان أظلمهم وأسرعهم لسفك دماء المسلمين حتى كفره الفقهاء.(٣)

واعتبر بعض المؤرخين أن من مساوئ عبد الملك توليته الحجاج شؤون الحكم.(٤)

---

(١) مروج الذهب ج٣/ ٦٤، المختصر ج١/ ١٩١

(٢) الإمامة والسياسة ج١/ ٢١٦.

(٣) مروج الذهب ج٣/ ٩٩،المبرد :الكامل ج١/ ١٣٠،ج٢/ ١٧٢،فلهوزن :تاريخ الدولة العربية ص ٢٠٨.

(٤) تاريخ الخلفاء ص٢٢٠.

وتبالغ كتب التاريخ في الإعداد التي سفك دماءهم، فيقولون قتل من الأشراف والرؤساء مائة ألف وعشرين سوي العوام، ومن قتل في فى المعارك، ومات في حبسه خمسون ألف رجل وثلاثون ألف امرأة.(١)

وعلي أي حال فمن هذه الآلاف التي لاقت مصرعها شهيدنا الأول؛معبد الجهني.

- وفي عهد يزيد بن عبد الملك، خرج عليه يزيد بن المهلب أبي أبى صفرة، فأرسل إليه جيشا كبيرا بقيادة أخيه مسلمة فقاتله وانتصر عليه، وقتل يزيد بن المهلب وجميع آل المهلب، وشهرتهم في مطاردة الخوارج أعظم من أن يشار إليه.(٢)

لذلك قال المؤرخون:ضحي بنو حرب بالدين يوم كربلاء، وضحي بنو مروان بالمروءة يوم العقر؛فيوم كربلاء، يوم الحسين بن علي وأصحابه، ويوم العقر، يوم قتل يزيد بن المهلب.(٣)

فتاريخ يزيد بن المهلب المملوء شجاعة واستبسالا في قتال أشد أعداء الدولة ومطاردته المستمرة للخوارج، وفرقهم النشطة لاسيما الأزارقة.(٤)

كل هذا لم يشفع ليزيد، فنال جزاءه من أربابه الذين استخدموه وسيلة فتاكة لتوطيد حكمهم، وبسط سلطانهم والقضاء علي أعدائهم، ثم استلمته نفس هذه اليد الناكرة للمعروف فصرعته في ميدان السياسة ومثلت بجثته، والسياسة لا تعرف مبادئ الدين ولا قواعد الأخلاق، ولا الوفاء بالمواثيق.

- ونفس هذه الأحداث المأساوية، برزت في عهد هشام، إذ لم تهدأ ثورات العلويين المطالبين بحقوقهم التي اغتصبها الأمويون، واعتقادهم القوي أنهم أصحاب حق.

وكان الشيعة يمثلون المبادئ المثالية للإسلام، رفعوا راية التمرد والثورة ضد الظلم الأموي وقاوموا حكمه الجائر المستبد، لذلك كانت دعوتهم تجد صدي واسع بين حنايا

---

(١) المختصر ج١/ ١٩٩،ابن العبري :مختصر الدول ص ٩٩ .

(٢) فلهوزن :الخوارج والشيعة ص ٨٥

(٣) المبرد :الكامل ج٢/ ٣١٠،تاريخ الخلفاء ص٢٤٧.

(٤) المبرد :الكامل ج٢/ ١٦٧

قلوب الجماهير الساخطة، فكانت تلتف حولهم بطريقة عفوية غير منظمة لكنها لم تكن تصمد أمام الجيوش العظيمة المنظمة وقسوة قوادها.

وهذا ما حدث لزيد بن علي بن الحسين (ت١٢٢هـ)حينما أعلن الثورة في الكوفة ضد هشام، بعد أن خرج من المدينة ودون أن يتعظ من التجارب العلوية الفاشلة، أو يرتب قواته كما تقتضي الحنكة السياسية والعسكرية، ولم يكن حظه أفضل من أعمامه، فقتل شر قتلة؛بل تروي الروايات أنه بعد أن دفن نبش قبره، وأخرجت جثته، وصلب جسده بالكوفة وأرسلت رأسه إلي دمشق فنصب علي بابها، وظل مصلوبا حتى مات هشام وولي الوليد بن يزيد فأمر بحرق جثته، وطورد ابنه يحي بن زيد الذي فر علي إثر مقتل والده حتى وصل إلي خراسان ومنها إلي هراة، ثم جوزجان حتى قبض عليه ومثل بجثته [١]، ولم يزل مصلوبا حتى ظهر أبي مسلم فأنزل جثته وصلي عليها.[٢]

وفي عهد هشام قتل اثنان من العلماء كما ذكرنا؛غيلان الدمشقي، والجعد بن درهم.

- أما مروان بن محمد فلم يتهن بالخلافة لكثرة من خرج عليه من كل جانب، علي حد تعبير السيوطي.[٣] وقضي عهده في قتال آل البيت الأموي، وصراعه مع الشيعة وحروب ضد الموالي.

ومن العجائب في هذا العصر أن أغلبية القواد والأمراء والولاة وقواد الجيوش قد لاقوا حتفهم جميعا علي يد بعضهم بعضا.

فقتلة الحسين وعلي رأسهم عمرو بن سعد بن أبي وقاص، وشمر بن ذي الجوشن قتلوا بيد المختار الثقفي، وقائده إبراهيم بن الأشتر، الذي قتل عبيد الله بن زياد، ثم قتل مصعب بن الزبير المختار الثقفي، ثم قتل عبد الملك مصعب بن الزبير (٧١هـ)، وقتل الحجاج بن يوسف، عبد الله بن الزبير (٧٢هـ) [٤].

---

(١) المختصر ج١/ ٢٠٤ ،فلهوزن :تاريخ الدولة العربية ص٣٢٧،الخوارج والشيعة ص١٨٠
(٢) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج١/ ١٦٧
(٣) تاريخ الخلفاء ص٢٥٥
(٤) مروج الذهب ج٣/ ١١٧

ولا تنتهي القائمة إذ إنه صراع الرغبات المشبوهة، والطموح الكاسح، والجري وراء سلطان الكرسي، وضغائن الجاهلية وثأر العصبية وأهواء السياسة وقسوة الانتقام والبعد عن أدني مراتب الإنسانية، ومبادئ الأخلاق والمثل العليا.

إنه صراع الإنسان مع أخيه الإنسان منذ وجد علي الأرض، وحبه الشديد للتملك والسيطرة والاستعلاء.

- شتان بين ما جري من أحداث دامية في عهد الأمويين وقيم الإسلام، وحياة الرسول ﷺ التي جسدت أطهر الأفعال وأنبل الأخلاق، وأفضل المعاملات، وسيرة خلفائه الأبرار الذين جسدوا مبادئ الدين إلي سلوك مشرف ومعاملة طيبة، وحدب متواصل علي رعاياهم وإقرارهم حقوق المسلمين.

ولعل عبارة ابن طباطبا تصور الحالة بين الدولتين أحسن تصوير وأبلغه، فيقول: «أما خلافة الأربعة الأول فإنها كانت أشبه بالرتب الدينية من الرتب الدنيوية أو هي بالنبوات والأمور الأخروية أشبه في جميع الأشياء، كان أحدهم يلبس الثوب من الكرباس الغليظ، وفي رجله نعلان من ليف، وحمائل سيفه من ليف، ويمشي في الأسواق كبعض الرعية، وإذا كلم أدني الرعية أسمعه أغلظ من كلامه، وكانوا يعدون هذا من الدين الذي بعث به النبي ﷺ؛أما خلافة بني أمية فكانت قد عظمت وتفخم أمرها وعرضت مملكتها ولكن طاعتهم لم تكن كطاعة هؤلاء» [1]

٤- هذه الأحداث السالفة، لا تجعلنا نندهش من أن طبيعة الروح التي سادت عهد بني أمية لم تكن روحا دينية، ولا تمت لمبادئ الدين، ولكنها تتعلق بمصالح الدنيا وأهوائها إذا أنهم استبدوا بالحكم، ورجعوا بالمسلمين إلي أحوال من الجاهلية والعصبية فصاروا إلي الجمود في الدين والعلم، وتمسكوا بالموروث، ولم يظهر بينهم من المجددين إلا عمر بن عبد العزيز. [2] ظلموا رعاياهم ظلما بينا، ونظروا

(١) الفخري في الآداب ص٢٠،وأيضا البيان والتبيين ج٢/ ٢٢٨(ط ،السندوبي)

(٢) الصعيدي :المجددون في الإسلام ص٢٢



إلـيهم نظـرة ازدراء وتصـغير، وعـلي رأسـهم غـير العـرب مـن بـاقي الأجنـاس الأخرى لاسيما الموالي [(١)].

كدسوا الثروات وفرضوا الضرائب علي الشعب، والجزية علي من أسـلم، وتقلـدوا أرفع الوظائف وأعلي المناصب، واستحوذوا علي كل الولايات تحت إمرتهم.[(٢)]

أقبلوا علي الدنيا يعبون من طيباتها وملذاتها، ما أحله الشرع وما حرمـه، مما أدي إلي ظهور جماعات الزهد الذين مهدوا لظهور المتصوفة.[(٣)]

ويمكن تلخيص اهم سمات العصر الأموي في مجموعة نقاط مركزة:

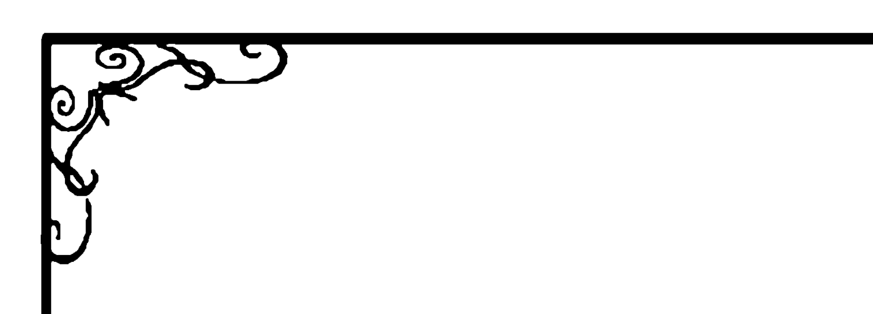
- وراثة الحكم، بعد أن كان شوري كما قرره الإسلام.
- اهتمامهم الشـديد بالفتوحـات العسـكرية التـي جلبـت لهـم الخـير العمـيم، وبنـاء المـدن والمساجد.
- اعتزازهم بالعروبة وإعلائهم من شأن العنصر العربي علي العناصر الأخرى ومن ثم ظهرت نزعة الشعوبية.
- إثارة العصبيات بين جميع الطوائف.
- ظلم الموالي ظلـما فاحشـا، وحرموهم مـن أبسـط حقـوقهم السياسية والاجتماعيـة وعاملوهم كمواطنين من الدرجة الثانية.
- مقاومته لكل نزعة عقلية متحررة، ومطاردتهم للقدرية، والعمل عـلي نشر مـذهب الجبر بجميع الوسائل.

* * *

(١) فجر الإسلام ص ٩٠ ،أوليري :الفكر العربي ص ١٠٥

(٢) الأوائل ص ٢٩٦ ،فان فلوتن : السيادة العربية ص٣٧/ ٤٢،جوزي : الحركات الفكرية ص ٥٤-٧٠، دوزي :تاريخ مسلمي الأندلس ص ٣٩.

(٣) جولد تسيهر :مذاهب التفسير الإسلامي ص ٢٨٩،النشار :نشأة الفكر ج١/ ٣٣٢،الخربوطلي :تاريخ العالم الإسلامي ص١٢٩ :١٢٢،عبد الحليم محمود :التفكير الفلسفي ص ١٤٧



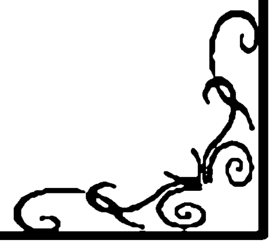
الفصل الأول

معبد بن خالد الجهني

سيرته العلمية.

آراؤه الكلامية.

محاكمته.



معبد بن خالد الجهني

أولا: حياته.

تغفل المصادر التاريخية إغفالا واضحا الحديث عن حياة معبد، اللهم إلا شذرات قليلة، نستطيع أن نلملم شملها ونرتبها، لكي نرسم صورة قريبة من الوضوح علها تفيدنا في التعرف علي حياته وصفاته

اسمه: معبد بن خالد بن عبد الله بن عليم الجهني؛نسبته إلي قبيلته [١]

يلقب بالقدري، واشتهر باسم معبد القدري لرفضه أن يكون القدر مسيرا للإنسان في حياته، واتهمه أعداؤه أنه أحد نفاة القدر.

نشأ في البصرة [٢]؛وهي مدينة إسلامية أنشئت في عهد عمر بن الخطاب، اشتهرت بأنها كانت مركز تجمع لعدد كبير من صحابة الرسول ﷺأبرزهم أنس بن مالك، وأبو موسي الأشعري، والعديد من التابعين؛أشهرهم الحسن البصري العالم الزاهد المتصوف، وابن سيرين أحد رواة الحديث، فضلا عن أن البصرة كانت ملتقي الثقافات الهندية والفارسية بحكم موقعها الجغرافي الذي أهلها أن تكون مركزا تجاريا ممتازا، ومن ثم أصبحت البصرة بوتقة تنصهر فيها العديد من المذاهب والخليط من النحل، والآراء المتضاربة؛اشتهرت البصرة بدراسة النحو والفقه والاتجاهات العلمية والفلسفية فيما بعد حينما تطورت الثقافة الدينية علي يد المعتزلة.[٣]

في هذا الجو الثقافي المفعم بالدراسات اللغوية والنحوية والفقهية؛نشأ معبد الجهني،

---

(١) الذهبي :ميزان الاعتدال ج٣/ ١٨٣ ،ويقول الذهبي ابن عويم وهو تصحيف ،وأيضا ابن كثير :البداية والنهاية ج٩/ ٣٨(مطبعة السعادة بمصر)

(٢) ذكر القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي أن معبدا من أهل المدينة (طبقات المعتزلة ص٣٣٤) (تح،فؤاد سيد ،ط،تونس ،١٩٨٦)

(٣) دي بور :تاريخ الفلسفة ص٦،أبوريدة :النظام ص٨٧،محمد الزيني :أبو الهذيل العلاف ص٢٢

ومن المؤكد أنه تأثر بثقافة عصره التي غلب عليها الطابع الديني السائد وقتذاك؛ مابين تفسير للقرآن، واستنباط أحكامه ووضع مقاييس الجرح والتعديل لرواة الحديث، وغربلته، لإظهار الصحيح من الضعيف.

ولاشك أن دراسات معبد غلب عليها هذا الطابع الديني المحدود؛فضلا عن تلقيه شفاهة في أثناء المناقشات التي كانت تدور في مجلس الحسن البصري حيث كان يلقي دروسه وعظاته.[١]

وتقول الروايات:إنه اختير معلما لأولاد عبد الملك بن مروان، وهذا الاختيار ينبئ:

أولا:عن مكانة معبد العلمية التي استطاع أن يصل إليها، وهي إلمامه بقواعد الدين إلماما عميقا، وتفسير القرآن، وحفظ الأحاديث، وتاريخ الأدب العربي وشعره الجاهلي والإسلامي.

والمثل العربي الذي يقول: «أحمق من معلم كتاب»، لا ينطبق علي معبد كما يقول الجاحظ (٢٥٥هـ)؛إذ إن معبدا يعد من المعلمين الأشراف والفقهاء، الذين ارتفعوا عن تعليم أولاد العامة إلي تعليم أولاد الخاصة بل هو يعد من الذين ارتفعوا إلي تعليم أولاد الملوك أنفسهم المرشحين للخلافة، ومعبد يسلك مع المعلمين الكبار أمثال؛عبد الحميد الكاتب (١٣٢هـ)، وعطاء بن رباح [٢]

ومن الجدير بالإشارة أن ابن قتيبة (٢٧٦هـ) يحاول أن يقلل من قيمة معبد الاجتماعية ومكانته العلمية، فيقول:كان معلما للصبيان، وقد أثبت محقق الكتاب أنه في نسخة أخري ورد أن معبدا يعد من المعلمين الأشراف والفقهاء.[٣]

ثانيا: يوضح صفات معبد الخلقية والنفسية؛مثل الأمانة في الحديث، والصدق في القول وحب الحق والعدل، والروية في المواقف المختلفة، والجرأة والشجاعة في الملمات

---

(١) المقريزي : الخطط ج٤/ ١٨١(مطبعة النيل ،القاهرة ،١٣٢٦هـ)
(٢) البيان والتبيين ج١/ ١٤١ ،المعارف ص٥٤٧،
(٣) المعارف ،ت،ثروت عكاشة ،ص ٥٤٧

والصبر عند المصيبة، والتدقيق في الأمور ، وسعة في الأفق والذكاء الشديد فضلا عن غزارة المعرفة والإحاطة بالثقافة العربية.

ويعد معبد من التابعين البارزين الذين صحبوا العديد من الصحابة أمثال أبي موسي الأشعري وعمرو بن العاص، ويصفه المؤرخين بأنه: «تابعي صدوق في نفسه علي حد تعبير الذهبي [١]، وأنه صاحب عبادة وتقوي وتقرب إلي الله، زاهدا في الحياة الدنيا ومتاعها الفاني، سائرا علي المبادئ الدينية، متمسكا بتعاليم القرآن وهدي الرسول ﷺ داعيا إلي تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبصير المسلمين بأمور دينهم وحقيقة دنياهم.

ولم يقتصر فهمه لتعاليم الدين علي الناحية النظرية فقط، أو تطبيقها في حياته اليومية، ولكن ـ كما سوف نري ـ أراد أن يحول هذه المبادئ إلي سلوك يومي للمسلم الصادق.

اشتهر معبد أنه من رواة الحديث فضلا عن حفظه وفهمه ودراسته وأن روايته كانت صحيحة وموثوقا بها، وقد وثقه ابن معين وغيره.

وأخرج له ابن ماجة بعض الأحاديث.[٢] وأكد علي بن المدائني صحة أحاديثه، وذكر أنه روي عن أبي ذر ومعاوية، ويؤكد ابن كثير صحة هذه الرواية، فيقول:سمع الحديث من ابن عباس وابن عمر ومعاوية وعمران بن حصين وغيرهم وأن معبدا هو الذي روي حديث: «لا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب». [٣]

علي أن فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، يشكك في روايته إذ يقول:إن معبدا الجهني لا تقبل روايته لأنه يقول بالقدر.[٤]

والعجيب أن هذا الرأي يصدر من مفكر مستنير يأخذ بالاتجاه العقلي في أغلبية أقواله وأهمها تفسير القرآن.

---

(١) ميزان الاعتدال :ج٣/ ١٨٣

(٢) التبصير في الدين ص١٣(ت،الكوثري ،ط، عزت الحسيني ،القاهرة ،١٩٤٠)

(٣) البداية والنهاية ج٩/ ٣٨.

(٤) أساس التقديس ص ٢٠٨

وقد روي عن معبد؛مالك بن دينار(١٣١هـ)، أحد التابعين الصالحين والزهاد الورعين ، كان قنوعا لا يأكل إلا من كسبه لذلك كان يعمل بنسخ القرآن بالأجرة لتيسير نشره بين المعلمين والقراء.[١]

عاش معبد أواخر عصر الراشدين، وأوائل الدولة الأموية وفترة طويلة من حكمها الجائر، وجال مابين البصرة والكوفة ودمشق وبلاد الحجاز؛يدعو لمذهبه وهو حرية الإرادة والثورة علي الظلم الواقع علي الجماهير المسلمة ثم اشترك في ثورة ابن الأشعث حتى قتل سنة(٨٠ هـ)علي أرجح الأقوال.

تبقي نقطة أخيرة يجب تحقيقها ولو علي وجه التقريب وهو تاريخ مولده، إذ تصمت المصادر التاريخية عن هذه المسألة، إلا أن ابن كثير يورد في تاريخه أن معبدا شهد يوم التحكيم، وسأل أبا موسي الأشعري في ذلك ووصاه.

ومعني ذلك أن معبدا يوم التحكيم، كان رجلا ناضجا وله حنكة سياسية، ودراية بأمورها وألاعيبها وأنه كان قريبا من الصراع الذي دار بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان و، وربما ثورته علي الدولة الأموية فيما بعد ينبئ عن ميول علوية، وتشيع لآل البيت، وعلي أي حال فيوم التحكيم كان سنة ٣٧هـ.[٢]

ولو افترضنا ـ علي وجه التقريب والتخمين ـ أن معبدا كان عمره في حدود خمسة وعشرين عاما، إذن يكون مولده عام ١٢هـ وتوفي عام ٨٠هـ، فيكون عاش ثمانية وستين عاما.[٣]

ثانيا :آراؤه:

أ ـ حرية الإرادة:

لم يشتهر عن معبد الجهني من آراء أو أفكار إلا قوله بحرية الإرادة في مقابل القول بجبرية الإنسان، وهي الفكرة التي سادت في عصره وتبنتها الدولة الأموية لتحقيق

---

(١) المعارف ص٤٧٠،عبد الجبار :طبقات المعتزلة ص٣٤١ .

(٢) المختصر في أخبار البشر ج١/ ١٧٨

(٣) ـ هذه مجرد استنتاجات واجتهادات قابلة للخطأ والصواب .

مصالحها السياسية وتثبيت أركان حكمها، وإحكام سيطرة ولاتها وأمرائها علي مقاليد الحكم. ويجمع أغلبية المؤرخين علي أن معبدا الجهني أول من قال بالقدر في الإسلام؛ويعتبر الشهرستاني (٥٤٨هـ)دعوة الحرية بدعة، في حين يري الذهبي (٧٤٨هـ):أنه سن سيئة بقوله هذا.[١]

والمسألة تحتاج إلي قدر من التدقيق والتحقيق وسوف نعود إليها ثانية.

١.نشأة المشكلة:

قضية البحث في حرية الإنسان مسألة قديمة لازمت الوجود الإنساني وظهور الحضارات، وقد سيطرت علي العقل الإنساني منذ أن وعي وجوده ثم تفلسف، وتناول المشكلة بالدراسة والتحليل، وتمتد القضية بجذورها إلي الفكر اليوناني والفارسي، ثم نمت وترعرت وتفرعت وسيطرت علي كل الفلسفات مسيحية وإسلامية.

ولا ريب أن إسناد القول بالحرية إلي معبد الجهني، وأنه أول من قال بذلك، لا يتفق مع طبيعة العقل الإنساني المتحير المتسائل والمندهش أيضا أمام الظاهرات الطبيعية والوجودية، ولا ينسجم مع تطور الحضارة العربية الإسلامية، ورقيها الفكري، والواقع الاجتماعي والتاريخي لدولة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين.

فالمشكلة كانت موجودة في القرآن بآياته الكثيرة الثرية والمشهورة والمعروفة في هذا المجال، ونثبت منها قوله تعالي:

- ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]

- ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]

- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾[يونس: ١٠٨]

والآيات كثيرة في هذا المجال، والمسلم الذي قرأ هذه وغيرها؛فكر ونظر وتأمل،

(١) الملل ج١/ ٣٥،ميزان الاعتدال ج٣/ ١٨٣،التبصير في الدين ص ١٣.

وطبيعة العقل الإنساني هي التفكير والتدبر والتحقق، وإثارة الأسئلة في مثل هذه القضية التي تتعلق بحياته وسلوكه اليومي.

وكذلك أحاديث الرسول ﷺ اشتملت علي العديد من الأقوال التي يفهم منها تقرير حرية الإنسان وتؤكد المسئولية الفردية وتلزم الإنسان بتحقيق مستقبله وتحديد مصيره؛يقول الرسول ﷺ: «كل مولود يولد علي الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه» [(١)]

وقوله ﷺ: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له». [(٢)]

في هذين الحديثين دعوة للعمل وإعمال العقل وتبيان أن العلم الإلهي لا يمنع الإنسان من بذل جهده، وتقرير تأثير البيئة والثقافة والتربية في تحديد المسار الديني للإنسان.

صحيح أن الرسول كره الجدل في أمور الدين، ونهي عن ضرب آيات القرآن بعضها بعضا.

روي البخاري:أن الرسولﷺ سمع قوما يتجادلون، فقال:إنما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه بعضا، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، ما علمتم منه فقولوا، وما لا، فكلوه إلي عالمه.

وقد قرر الرسول ﷺ علي لسان جبريل، أن الإيمان هو:أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. وبالطبع لم تتفجر القضية في عهده علي نطاق واسع لأن الرسول كان يمثل صمام الأمان ويقدم للمسلمين الإجابات الشافية الكافية، وأنوار النبوة كانت كافية لأن تنير الطريق وتقضي علي كل شبهة أو منطقة ظلام.

وجاء عهد الصحابة، والروايات كثيرة عن الاختلافات التي ظهرت في عهد أبي أبكر كما أفتي في المرأة المفوضة؛وقال:إن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني.وفي

---

(١) المسند ج١٢ / ١٦٩

(٢) البخاري :خلق أفعال العباد ص ٧٩(مكتبة التراث ،القاهرة ،١٩٨٧)

عهد عمر بن الخطاب وبداية الفتوحات الإسلامية، والتوسعات التي حدثت واختلاط الأمة الإسلامية بالعديد من الأجناس الأخرى، ظهرت المشكلة أكثر واتسعت دائرتها. فقد أتي بسارق فقيل له: لم سرقت؟

فقال: قضى الله علي. فأمر به فقطعت يده وضرب أسواطا.

فقيل له في ذلك. فقال: القطع للسرقة، والجلد لما كذب علي الله [١]

وظل تساؤل المسلمين واختلافهم حول هذه المسألة في عهد عثمان وعلي، فضلا عن الاختلافات في الفروع التي ذكرها مؤرخو علم الكلام، وأربت على العشر [٢].

كل هذا يؤكد حيوية العقل الإسلامي في مواجهة النصوص، وإعمال العقل فيها وتأويل الآيات على حسب توجهات القارئ، واستنباط المبدأ الذي يؤكد حرية الإنسان وقد حرص عصر الخلفاء على التمسك بالنص، وقوبلت المشكلة – أي البحث في حرية الإرادة – بشيء من عدم الارتياح، وتمسك أهل الظاهر بالنصوص دون تأويل أو استنباط وهذا مال بهم إلى الاتجاه الجبري.

ومع سيطرة الدولة الأموية استخدمت الاتجاه الجبري لخدمة مصالحها السياسية والاجتماعية، وسخرت النصوص القرآنية بما يخدم نظام الحكم، وأغراض الخلفاء، ومن ثم انقسم المسلمون إلى فريقين، الفريق الأول، الذي أخذ بالنزعة العقلية، وإخضاع النصوص للتأويل، واستنباط الأحكام منه، لذلك قرر حرية الإنسان ومن هذا الفريق معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وعطاء بن يسار.

والفريق الآخر الذي وقف عند النص جامداً، وأخذ بظواهره؛ مال إلى الجبر.

وقادت الدولة الأموية هذا الاتجاه، وقد وافقهم جهم بن صفوان في هذا الرأي مع أنه من أنصار التأويل العقلي.

---

(١) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة ص ١١ (ت، سوسنة ديفلد، بيروت)

(٢) ـ الملل: ج١ ص٢٩ (ط. فتح الله بدران، الأنجلو المصرية ١٩٥٦م).

٢- أول من دعا إلى القدر:

يشاع في كتب مؤرخي علم الكلام أن معبداً الجهني، أو من دعا إلى القدر[١]، أو أنه أول من تكلم في ذلك، وتبعه غيلان الدمشقي ويونس الأنصاري، وجماعة من التابعين ثم نسج على منوالهم، واصل بن عطاء الذي تتلمذ على يد الحسن البصري.

وأخذ بهذا الرأي أغلب المحدثين والمعاصرين كقضية مسلم بها[٢]، وهذا القول مجاف للواقع، وللحقيقة التاريخية، وكما سبق أن أشرنا فإن القضية كانت مثارة حتى أيام الرسول الأمين وصحابته الكرام.

والتحديد التاريخي في مثل هذه القضايا يتعارض مع تطور الأفكار وظهورها ويتعارض أيضاً مع وقائع التاريخ «لأن الأفكار التي تشيع وتنتشر من الصعب الوصول إلى مبدئها على وجه اليقين من غير حدس»[٣] وبالإضافة إلى ذلك، فكل من كانت له صلة بتاريخ ملل الأقوام المختلفة ونحلها ومسألة ظهور الأفكار وتطورها، وتكاملها بالطرق العلمية يعرف أن تغييرات الأفكار والعقائد وتطوراتها إنما يجري دائماً بالتدريج، مثل القوانين الطبيعية دوراً بعد دور»[٤].

وقد لمس الحقيقة أحد المؤرخين حينما قال: «كان الخلاف يتدرج شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ... وخالفوا في القدر إسناد جميع الأمور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال »[٥].

وهذه وجه نظر صائبة لأن الفكرة لم تكن بنت الحاضر، ولا وليدة اللحظة، وإنما هي وليدة الظرف التاريخي السياسي الذي وجد فيه معبد، ثم تبلورت مع الظروف والحقائق

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٧، التبصير ص١٣، الملل ج١ ص٣٥، ميزان الاعتدال ج٣ ص١٨٣، البداية والنهاية ج٩ ص٣٨.
(٢)نشأة الفكر ج١ ص ٣٣٤ .
(٣) أبو زهرة : المذاهب الإسلامية ص ١١٢ .
(٤) قاسم غني : تاريخ التصوف ج٢ ص٥٤.
(٥) طاش زاده : مفتاح السعادة ج٢ ص ٣٤ نقلا عن نشأة الفكر ج١ ص٣٣٦ .

السياسية التي عاشتها الأمة الإسلامية فانتقلت كفكرة مسلم بها في القرآن كما وردت في الآيات إلى أرض الواقع بعد التفسير والتأويل، ومع تطورات الأحداث السياسية الدامية التي عاشها المسلمون مع عثمان وعلي، واستيلاء الأمويين على السلطة، كان من الطبيعي أن تظهر الفكرة بقوة، وتفرض نفسها على الساحة الفكرية، لتجد إجابة شافية كافية.

تساءل الناس، هل ما نراه في حياتنا اليومية، مقدور على الإنسان؟ وأن كل شيء قد قدر له سلفاً، وأنه مساق في ليله ونهاره بقدر لا قبل لإرادته به، أم أن الإنسان له إرادة يختار بها مصيره وله عقل يفكر به، ويقرر بواسطته حياته؟.

وعندما واتت الفرصة ومهد لها في أرض الواقع، وأصبح الظرف التاريخي مهيئاً عبر معبد وزملاؤه عن الفكرة بصراحة كاملة، ولغة واضحة، وموقف ثابت.

وتزعم القول بحرية الإنسان، وأعلن بلا مواربه، وأن القدر ليس بمانع لحرية الإنسان وأنه يملك إرادته ومصيره وهو فاعل الخير والشر، وعليه أن يواجه الظلم الواقع في حياته اليومية، مستخدماً إرادته الحرة التي وهبها الله له.

وكان مع معبد الكثير من المعاصرين، وكلهم من التابعين الأجلاء، والزهاد والعباد والقراء المستنيرين، وأصحاب الحديث، والفقهاء الكبار، ومنهم:-

- عطاء بن يسار (ت ١٠٣هـ) «وكان قاصا ويرى القدر»[١].

- ومحمد بن سيرين (ت ١١٠هـ) «وقد سأل رجلا فقال: كيف جارك؟» فقال: هو كما شاء الله، فقال: لا تقل كما شاء الله، ولكن قل: كما علم الله إن الله لا يشاء المعاصي. وقال أيضاً: الشيطان ليس له على أحد سلطان، ولكن من أطاعه أهلكه»[٢]

- وقتادة بن دعامة السدوسي (ت ١١٧هـ). قال: «الأشياء كلها بقدر ما خلا المعاصي وروى الأحاديث عن أنس بن مالك وسعيد بن المسيب، وجابر بن زيد»[٣].

---

(١) المعارف ص ٤٥٩ .
(٢) البلخي : ذكر المعتزلة ص ٨٧ .
(٣) المعارف ص ٤٦٢، فجر الإسلام ص ٢٠٥ .

خلاصة القول: «أن الظاهرات الفكرية لا تنشأ تلقائياً وفجائياً دون ممهدات سابقة لها، وثانياً أن الظاهرات الفكرية لا تنشأ بمعزل عن الظاهرات الاجتماعية، بل متصلة بها بنوع ما من الاتصال، وثالثاً: أن بحث مشكلة القدر بالخصوص ارتبط بموقف سياسي في جوهره وديني في مظهره»(١).

٣- الحسن البصري (٢١ – ١١٠هـ)

من المهم أن نذكر كلمة سريعة عن هذه الشخصية القوية التي عاصرت معبداً الجهني وأثر كل منهما في الآخر: فهو سيد التابعين، وزعيم المثاليين، محدث لبق في فن التأويل، والحلال والحرام، والكلام، والفتيا والحكم والقضاء، ومحله في الفضل والعلم والتقى والزهد أمره مشهور معروف. قالت عنه السيدة عائشة: «من هذا الذي يشبه كلمه كلام الأنبياء(٢)».

تنازعته كل الفرق الإسلامية لكي تنسبه إليها، ذكر الخوارزمي «أن المعتزلة يعتدون به – كما يعتد به الصوفية – ويدعونه لأنفسهم، اعتداد الشيعي بالوصي»(٣) وأهل السلف يقولون الحسن منا.

لعب الحسن دوراً بارزاً في الدولة الأموية، ومنافحة الحجاج، ومقاومة ظلمه، وحاول قدر إمكانه وما وسعت طاقته، أن يرد الظلم الواقع على الشعب بأسلوبه الهادئ وحواره العميق، والتأكيد على حرية الإنسان، ورسالته التي أرسلها لعبد الملك بن مروان مشهورة فيها يضع أسس الحرية الإنسانية استناداً إلى آيات القرآن، يقول فيها: (... افهم أيها الأمير ما أقوله فأن ما ينهى الله عنه فليس منه لأنه لا يرضى ما يُسخطه من العباد لأنه تعالى يقول: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضي عن عمله. ولو كان الأمر كما قال المخطئون لما كان لمتقدم حمد فيما عمل ولا على متأخر لوم ولقال تعالى جزاء بما عملت بهم، ولم يقل: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] إن

(١) النزعات المادية : ج١ ص ٥٥٦ .
(٢) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ٢١ .
(٣) متز: الحضارة الإسلامية ج١ ص٣٣٣ (ت / أبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٨م).

أهل الجهل قالوا: ﴿فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [فاطر: ٨].

ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق والكفر لقوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧] أي يحكم بضلالهم..[١].

وقد استمع معبد إلى الحسن البصري، وحضر مجلسه العلمي، ويؤكد بعض المؤرخين أن معبدا تتلمذ عليه، وتأثر به[٢]، ويرى البعض الآخر أن معبداً هو الذي أثر في البيئة البصرية وأثر في الحسن البصري نفسه إذ أنه ظل يتلطف للحسن حتى استماله إلى رأيه[٣].

والرأي الأخير أرجح لأن معبداً كان أكبر سناً من الحسن، وأكثر جرأة، وأشد إنكارا على الأمويين ظلمهم، حتى أنه خرج مع ابن الأشعث بينما تبرأ منه الحسن.

ويميل بعض مؤرخي أهل السلف والأشاعرة إلى تقرير رجوع الحسن عن قوله بالقدر[٤] وأنه نهى معبدا عن المضي في قوله وأنكر عليه ذلك، وحذر الناس منه ونهى عن مجالسته، ويدعي البعض أنه: وصفه بالضال المضل[٥].

والحقيقة أن الثابت تاريخياً استمرار الحسن في دعوته لحرية الإرادة، ومحاربته المذهب الجبري وأنصاره ومقاومة روح الخنوع والتواكل التي سرت بين جماهير المسلمين من جراء هذه المقالة المتهافتة، وظل يؤثر في محيطه الثقافي والاجتماعي تأثيراً قوياً وقد هاجم الحجاج هجوماً شديدا متواصلا حيا وميتا، ونقد تصرفاته، وتهجم على أفعاله وأنكر ظلمه للرعية، ولما بلغه وفاته قال: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ٤٥] اللهم كما أمته فأمت سنته[٦].

وإذا كان الحسن البصري قد كف عن هذا القول فإنما كان «تقية» من ولاة بني أمية

---

(١) ابن المرتضى: المصدر السابق ص ١٩-٢٠، وقد نشر الرسالة كاملة الدكتور محمد عمارة في رسائل العدل ج١ من ص ٨١-٨٨.
(٢) شذرات الذهب ج ١ ص ١٣٦.
(٣) إحسان عباس: الحسن البصري ص١٦٦.
(٤) المعارف ص٤٤٢، الملل ج ١ ص٦٢، نشأة الفكر ج١ ص٣٣٦..
(٥) ميزان الاعتدال ج٣ ص١٨٣، البداية والنهاية ج٩ ص٣٨.
(٦) أمالي المرتضى: ج١ ص١٠٨ - ١١٢، طبقات ابن المرتضى ص ٢١.

ومن بطش الحجاج الذي هدده تهديداً مباشرا بسبب استمراره في ذلك، ويبرر ابن المرتضى موقف الحسن فيقول: «إن أيوب السختياني – وهو جبري – خوفه بالسلطان وكان الحسن في زمن عظيم الخطر من بني أمية وربما يتقي فيظن به ما ظنوا»[١].

ومصدر القول بتراجع الحسن عن القول بحرية الإنسان يرجع إلى الشهرستاني وهو أشعري يريد أن يضم الحسن إلى فرقته وأنه منهم هذا أولاً، وثانياً لكراهيته الشديدة للقائلين بالحرية وتعصبه ضد المعتزلة واتجاههم العقلاني الذين ادعوا أن الحسن منهم[٢].

٤- هل تأثر معبد بالمؤثرات الأجنبية؟

دأب المستشرقون على إرجاع كل قول مبتكر في الحضارة العربية الإسلامية، وكل نظر عقلي، واستنتاج له قيمة، واستنباط مؤثر في حياة الناس إلى المؤثرات الأجنبية.

ومن هذه الأفكار الممتازة التي استنبطها المسلمون من واقعهم الديني والسياسي والاجتماعي القول بحرية الإنسان، وأن الله بعدله وحكمته أعطى له قدرة وإرادة يستطيع أن يجلب النفع لنفسه وذويه، ويتحاشى ما يضره ويؤذيه في حياته، ومن الأسباب التي أعانه بها القدرة والإرادة، وهي صفة ملازمة للتكوين البيولوجي للإنسان، فضلاً عن نور الأنبياء وتبصرتهم للإنسان بمحاسن طريق الخير ومساوئ طريق الشر.

وأغلبية المستشرقين – إلا القلة – انحازت إلى وجود تأثير قوي من اللاهوت المسيحي أثر في فكر معبد الجهني وغيلان الدمشقي حيث كانت البصرة ودمشق مهبط الآراء والنحل ومحط الكنيسة ومثوى القساوسة ورجال الدين المسيحي.

ومن هؤلاء فون كريمر إذ يرى أن علماء الكنيسة أمثال يوحنا الدمشقي، وتيودور أبوقرة، دخلوا في مناقشات دينية كثيرة، ومجادلات طويلة، وبسبب هذا نشأت الطوائف

---

(١) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص٢٤ وأيضاً عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٢٩ .

(٢) قسم الدكتور إحسان عباس مجموعة الآراء التي تحدد موقف الحسن من القدر إلى ثلاث اتجاهات : النفاة الذين ينفون عنه القول بالقدر – الذين يقولون أنه تكلم في القدر ثم رجع عنه – أنه تكلم في القدر بطريقة علنية وصريحة (الحسن البصري ص ١٦٦-١٧١).

الإسلامية مثل القدرية[١].

وعلى هذا الدرب نفسه سار «ديبور» الذي يقول: «تقوم شواهد واضحة ودلائل قوية متفرقة على أن طائفة المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار تتلمذوا لأساتذة مسيحيين، وأن أول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار وكان المسيحيون الشرقيون يذهبون نفس المذهب[٢].

وكذلك نللينو الذي يكاد أن يذكر نفس العبارات السابقة[٣]، وتوما أرنولد في عبارات طويلة[٤]، وجولد تسيهر الذي يرى أن الأنظار والمسائل العقيدية التي كانت محل الاعتبار في القرنين الأول والثاني، التي ناقشها علماء الكلام، وبرزت أساساً تحت تأثير النشاط العقدي في داخل الكنائس والفرق المسيحية[٥].

أما أوليري، فأرجح التأثير إلى «سينويه الفارسي الذي كان يعلّم في دمشق»[٦].

وللأسف أن أوليري أخذ هذه المقالة من المؤرخين العرب القدامى دون تمحيص، وهم قد اخترعوا المسألة اختراعاً، بسبب كراهيتهم للقائلين بحرية الإرادة. مثل ابن كثير[٧].

وقد ذكر الاسفراييني وعنه أخذ – ابن نباته – أن أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، ثم شاعت هذه القصة المخترعة في أغلبية كتب مؤرخي الفرق الإسلامية[٨] وأسفنا أشد أن نجد الكثير من المحدثين المستنيرين الذين يعتد برأيهم، ولهم نظراتهم العلمية ومنهجهم السليم يأخذون بالدعوى الأخيرة فيقول

---

(١) الحضارة الإسلامية ص٦٥ .
(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٤٩.
(٣) بحوث في المعتزلة ص ٢٠٢ (من التراث اليوناني) .
(٤) الدعوة إلى الإسلام ص ٩٣ – ١٠٣.
(٥) مذاهب التفسير الإسلامي ص١٧١ .
(٦) الفكر العربي ص١٠١ .
(٧) البداية ج٩ ص١٧١ .
(٨) التبصير في الدين ص٤٠، سرح العيون ص٢٩٠ (ط، أبو الفضل ، إبراهيم ، القاهرة، ١٩٦٤م)

أحدهم: ليس بعيداً أن معبداً وغيلان أخذا القدرية عن واحد من بعض الملل لأن المذاهب النسطورية كانت منتشرة في البصرة ثم يستشهد برأي دي بور السابق [١].

والإمام أبو زهرة (ت ١٩٨٤م) بعد أن يورد نص ابن نباته يعلق عليه قائلاً «أن الفكرة دخيلة في الإسلام وراجت بين المسلمين من عنصر أجنبي» [٢].

ويؤيد باحث آخر، كل الآراء السابقة التي تميل إلى موافقة القول بالتأثير المسيحي ولاسيما يوحنا الدمشقي، كما ذهب كريمر، وقصة «سوسن النصراني». كما ذهب ابن نباته ويرى أن الاتفاق يكاد أن يكون تاماً بين الباحثين فيما يتعلق بنشأة القول بالقدر في الجو الشامي، وتأثر هذه النشأة بالآراء المسيحية وإن كان المصدر العراقي الذي تزعمه معبد هو الأسبق [٣].

أما المعارضون للقضية السابقة، فيؤكدون أن أقوال معبد الجهني وغيلان الدمشقي ترجع أساساً إلى آيات القرآن الكريم والسنة المطهرة، وأنهما استندا إليهما، وأن آيات القرآن، يؤخذ منها إضافة الخير والشر إلى الإنسان نفسه، وإلى أفعاله، وليس إلى الله لأن الله لا يفعل الشر، وقد كان ذلك في أثناء حياة الرسول وأصحابه أيضاً [٤].

وإذا كان الرعيل الأول قد اتجه نحو الكتاب والسنة ليستمد منهما وجهة نظره فإن المدارس التالية من معتزلة وأشاعرة قد توسعوا في ذلك [٥].

ويؤكد الفكرة السابقة أحد مؤرخي الفلسفة فيقول: «الاستمداد الأصلي لأصحاب المقالات من نصوص القرآن الكريم، فأصحاب الجبر، يستندون إليه، وإلى آياته التي تؤيد دعواهم وكذلك أنصار الحرية» [٦].

---

(١) الدكتور أحمد الأهواني: عالم الفلسفة ص٨١-٨٢- ربما يرجع هذا الرأي لأن الدكتور الأهواني كان في بداية حياته العلمية ولم تتضح الصورة أمامه بعد.

(٢) المذاهب الإسلامية ص١١٢ (دار الفكر العربي، القاهرة).

(٣) إحسان عباس: الحسن البصري ص ١٦٥ (دار الفكر العربي – القاهرة).

(٤) يوسف موسى: القرآن والفلسفة ص٢٥، فروخ: عبقرية العرب ص٣٠، نشأة الفكر ج١ ص٣٣٨.

(٥) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص٩٦.

(٦) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ص٢٦١ (ط. مصر، ١٩٧٣م).

ويرى بعض الباحثين أن فكرة القدر «صدرت عن المسلمين أنفسهم، وأنها فكرة تحدث حول كل دين تقريباً» وقد شغلت هذه القضية الفلاسفة ورجال الدين جميعاً في العصور المختلفة [(١)].

وأفرد الدكتور بدوي، صفحات مطولة لنقد فكرة تأثر القدرية - أي معبد - بيوحنا الدمشقي من خلال المقابلة والمقارنة بين أقوال كل منهما، والنتيجة التي توصل إليها هي أن المشابهة بينهما مستبعدة، رغم حدوث مناقشات بين يوحنا وبين علماء المسلمين ويخلص من كل هذا إلى أن «الاحتمال الوحيد هو أن يكون تأثير يوحنا - إن كان له تأثير حقاً - عن طريق المناظرات والمجادلات مع المثقفين» [(٢)].

والحقيقة أن مشكلة الحرية، مثل باقي المشكلات في علم الكلام، يرجع ظهورها إلى الواقع الديني والاجتماعي والسياسي الإسلامي الذي عاشته الدولة العربية الإسلامية، هذه الظروف التاريخية التي مر بها المجتمع الإسلامي كانت تتفاعل مع بعضها البعض لكي تدفع إلى السطح هذه المشكلة، ثم تأتي باقي العوامل لكي تبلورها وتنسقها وتهذبها وتحدد اتجاهها، مثل محاولة استكشاف الآيات القرآنية، واستنباط معطياتها وإعمال العقل فيها بقوة، لاسيما الآيات الدالة على الحرية ومحاولة تأويل الآيات التي يوهم ظاهرها بالجبر.

ومع إيماننا بمسألة التبادل الثقافي بين الأمم، وأنها ظاهرة طبيعية إنسانية، لأن الثقافات الحية هي التي تأخذ وتعطي، وفي أخذها وعطائها ثراء للفكر الإنساني وتطوره [(٣)]. إلا أن لكل ثقافة خصوصياتها، ولها إطارها المحدد، ومجموعة الأفكار التي تميزها عن غيرها، والأساس العقائدي الذي تستند إليه، وكان عند المسلمين القرآن الكريم يحدد الأصول الفكرية، ومنهج الدعوة، وهو مرشد أمين لهم جميعاً.

---

(١) ضحى الإسلام ج١ ص٣٤٤، فجر الإسلام ص ٢٨٣ (النهضة المصرية، ١٩٨٦م).

(٢) مذاهب الإسلاميين ج١ ص١١٣-١١٩، وإلى هذا الرأي ذهب الدكتور مدكور : في الفلسفة ج١ ص٩٨ (دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م).

(٣) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص٩٦ .

لذلك فمعظم الروايات الأجنبية والعربية التي أرجعت ظهور المشكلة على يد معبد الجهني إلى المؤثرات الأجنبية؛ مسيحية أو فارسية هي روايات مغالى فيها، إن لم تكن مرفوضة من الأساس، وفيها تحيز كبير، وغمط للعقلية العربية، ولأصالة التراث الإسلامي وللواقع التاريخي الذي عاشه المسلمون، وربما يأتي التأثير الأجنبي في مرحلة لاحقة بعد هذه مع نقل الكتب المترجمة، وظهور المعتزلة على الساحة فيما بعد [(١)].

ونخلص من هذا أن معبدا الجهني، وغيلان الدمشقي، هما رمزان فعالان، عبرا عن المشكلة بدافع من العوامل الدينية والسياسية التي كانت تتصارع في أعماق المجتمع العربي الإسلامي، لاسيما نصوص القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، بالإضافة إلى تطور العقل الإنساني ورقيه.

ونستأنس برأي الدكتور مروة، لوجهة نظره الصائبة، ولتحليلاته العميقة، مع أنه يشير إلى المؤثرات الأجنبية فيقول: «مسألة القدر مثارة للجدل وللمناقشة بين الناس منذ الصدر الأول للإسلام، أي قبل معبد وغيلان وواصل، وأنه كان هناك ناس من عامة المسلمين يشعرون بالحاجة إلى تحديد موقفهم من هذه المسألة فيضعونها أمام النبي في حياته وأمام الخلفاء الراشدين بعد وأمام الصحابة ... إن الوضع التاريخي للمسألة ينبئ بأنها كانت ذات واقع موضوعي قائم بصورة مستقلة عن وجود معبد وغيلان، وأن ظهورهما بالدعوة لمبدأ نفي القدر كان من نوع الاستجابة لهذا الواقع الموضوعي ...» [(٢)].

ثم يمضي مضيفاً عن المؤثرات الأجنبية «أما التأثر بالفكر اللاهوتي المسيحي الذي لا يمكن إنكاره فلم يكن سوى عامل خارجي أدي مهمة المساعد للعوامل الداخلية الموضوعية بالإضافة إلى عمله في تطوير نظرية القدريين ورفعها إلى مستوى النظر

---

(١) رفض الدكتور عبد الحليم محمود، كل الروايات التي نقلها ابن نباته، والمقريزي، والذهبي بشأن المؤثرات اليهودية والمسيحية، وأرجع قول معبد إلى القرآن والبيئة الإسلامية (التفكير الفلسفي ص١٥٥) وأيضا الدكتور عماره، رأى أن فكرة الحرية، ترجع إلى التراث العربي الإسلامي (المعتزلة مشكلة الحرية ص٢٥، ط. دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م) .

(٢) النزعات المادية ج١ ص٥٦٠ .

الفلسفي في عهدها المعتزلي بالأخص»[١].

٥- الأسباب الحقيقية لقول معبد بالحرية الإنسانية:

إن اتجاه معبد الجهني إلى تقرير حرية الإنسان، وقدرته على صنع مستقبله، وتحرره من قيود الواقع السياسي، لم يأت من فراغ، ولكنه كان رد فعل للقول بالجبرية الذي انتشر بين الناس وسيطر على أذهانهم، وسوف نسوق آراء بعض المؤرخين في سبب ظهور أفكار معبد.

قال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): «أن معبدا الجهني، وعطاء بن يسار كان يأتيان الحسن البصري ويسألانه ويقولان: يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون، ويفعلون، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله. فقال: كذب أعداء الله»[٢].

وقال القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ): أول من قال بالجبر وأظهره معاوية وأن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماما وولاة الأمر، وفشي ذلك في ملوك بني أمية»[٣].

وقال ابن المرتضى (ت ٨٤٠هـ): قال بعض الناس لعبد الله بن عُمر: يا أبا عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس، ويقولون: كان في علم الله فلم نجد بداً منه، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم، كان في علم الله أنهم يفعلونها لكن لم يحملهم علم الله على فعلها»[٤].

وقال الشيخ الكوثري: كانت البصرة بندر الآراء والنحل، وقد سمع معبد بن خالد الجهني من يتعلل في المعصية بالقدر. فقام بالرد عليه، ينفي كون القدر سالباً للاختيار في أفعال العباد، وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف، فضاقت عبارته وقال: لا قدر

---

(١) المصدر السابق ص٥٨٠ .

(٢) المعارف ص٤٤١ (ت ثروت عكاشة، ١٩٦٩م).

(٣) المغني ج٨ ص٤ .

(٤) طبقات المعتزلة ص ١١٢ .

والأمر أنف»[١].

وقال الدكتور النشار: كان خليفة دمشق غارقاً لأذنيه في جاهليته الأولى يرتكب الكبائر سراً وعلانية، ويحطم في بناء الإسلام الخلقي كما حطم بناءه السياسي، وتشيع الفاحشة بين الناس، والناس على دين ملوكهم، وكانت البصرة ثغر المسلمين الحقيقي وفي هذا العهد كان أهلها أكثر فساداً، تحللوا من كثير من التكاليف وشاعت الفكرة أنه قدر علينا ولا محيص ... ويتعلل الناس في المعصية بالقدر من ناحية، وهؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما هو قدر الله من ناحية أخرى، فقام تابعي صدوق (أي معبد) يقاوم الاتجاه الجديد»[٢].

هذه المواد التاريخية التي نقلها أغلب المؤرخين المحدثين والمعاصرين، والمستشرقين[٣] بنصها، من مظانها الأساسية، ولم يضيفوا إليها جديدا سوى بلورة الفكرة وحسن عرضها.

ولو أردنا أن نبلور الآراء السابقة، نستطيع أن نلخصها في سببين:

- استيلاء الحكام على السلطة، واستبدادهم بالحكم، ونهب ثروات جماهير المسلمين وفرض الضرائب عليهم قسراً والاعتداء على أرواحهم، وسفك دمائهم، مع التعلل بأن أعمالهم تجري بقدر الله

- اقتداء الجماهير بملوكهم ومتابعة أمرائهم في إتيان المنكرات، وارتكابهم الذنوب واستغراقهم في الحياة الدنيا وملذاتها والإعراض عن الآخرة.

والحقيقة أن معبدا محق فيما ذهب إليه، واتجاهه كان عن نظر عقلي، وبحث علمي

---

(١) تبيين كذب المفترى ص١١ .

(٢) نشأة الفكر ج١ ص ٣٣٢ (دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م).

(٣) لمزيد من الاطلاع راجع، طاش كبري زاده : مفتاح السعادة ج٣، ص٣٣ ، تمهيد لتاريخ الفلسفة ص ٢٨٦، جولد تسهير : العقيدة والشريعة ص ٧٠-٨٨، مدكور : في الفلسفة ج١ ص٩٩، جواد مغنية : الفلسفة الإسلامية ص ١٢٣، عبد الحليم محمود : الفكر الفلسفي ص ١٤٥-١٤٧، محمد عمارة : المعتزلة ص٣٠-٣١، سورديل : الإسلام في القرون الوسطى ص٩٠ (دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م).

وجهته مخاصمة الكسل والتواكل»[1]. وفهم أبعاد الواقع السياسي والديني المخالف لأبسط قواعد الدين، إذ رأى الناس يستسلمون لمصائرهم في حياتهم اليومية، ويميلون إلى الخنوع والاستكانة، ويهربون من مواجهة الواقع بله أن يغيروه أو يثوروا عليه ويتعللون بالقدر أي بحجة أن كل شيء قد كتب أزلاً على الإنسان، ولا يستطيع منه فكاكا ولا مهربا ومن ثم جاءت ثورته تدعو المسلمين إلى أخذ زمام المبادرة وفهم نصوص القرآن، ومقرراته على حقيقتها، بما يتفق ومبادئ الدين الكلية، وإعلاء قيمة الإنسان، وشأنه على أرض الواقع حيث جعله الله خليفته في إعمار الكون، ونشر العدل والحق والمحبة والمساواة.

وعمل معبد على بث روح العزيمة في النفوس، والدعوة لتغيير الظلم الواقع على الجماهير العربية المسلمة من الأمراء والولاة والملوك.

إذن فدعوة معبد وشيعته، دعوة في جوهرها سياسية تستمد أصولها أساساً من القرآن وتوجيهات السنة، وتنادي بتطبيق أحكام الشريعة.

أما قوله: «لا قدر والأمر أنف «فمعناه أن الله لم يجبر الإنسان على فعل ما، وأن علمه الأزلي ليس بسالب لحريته، أو مثبط لسعيه، أو مقيد لحركته، ومن المستبعد أن يكون معبد قصد نفي العلم الإلهي الأزلي، حسب ما قد يفهم من عبارته، وإنما أراد أن يعبر عن حرية الإنسان، وقدرته وتأكيد الاستطاعة التي منحها له الله، فجاء تعبيره مجافياً للأسماع.

وخلاصة القول أن معبد الجهني عبر بوعي اجتماعي عن استياء الفئات المضطهدة في هذا المجتمع، وعن الأيدلوجية المناهضة لأيدلوجية السلطة الظالمة وقد ظهر التعبير عنها بالفعل في حلقة الحسن البصري العلمية الدينية، ثم أصبح معبد الجهني هو اللسان الشجاع الذي التزم القضية من جانبها السياسي والنظري والديني ووقف جهده لنشر الدعوة لها ...»[2].

---

(١) الكوثري : تبين كذب المفترى ص١٨ (مطبعة التوفيق، دمشق، ١٣٤٧ هـ) .
(٢) النزعات المادية ج١ ص٥٩٣ .

٦- اسم القدرية.

نفهم من اسم القدرية، من يقول بأن القدر خيره وشره من الله، ولكن المقرر أن.. معبداً وغيلان ينفيان ذلك، حيث يردان الخير والشر إلى الإنسان، ويثبتان للإنسان قدرة على أعماله، واختياراً يحقق به حريته.

وفي الواقع أن الاسم على غير مسمى، ومن الواضح أن أعداء معبد هم الذين أطلقوا عليهم هذا الاسم، وأريد به النكاية والزراية، وتشويه سمعته في تاريخ الفكر العربي [(١)].

ويدافع القاضي عبد الجبار عن «القدرية الأولى» دفاعا حاراً فيقول: «قد علمنا أن القدري منسوب إلى القدر، كما أن المكي منسوب إلى مكة فيجب أن ينظر: فإن دل الدليل على إثبات معنى تصح هذه النسبة إليه على ما تقتضيه اللغة، نسب إليه، وإلا حمل على ما يقتضيه السمع أو على ما يوجبه مجاز اللغة.. وقد علم أنه كان نسبة إلى القائل في القدر بشيء فهو نسبة إلى من أثبته لا إلى من نفاه» [(٢)].

ومن الواضح أن القاضي يبرئ ساحة المعتزلة من كلمة القدرية، ويقول إن أعداءهم هم أحق باللقب، لأنهم يثبتون القدر بينما ينفيه المعتزلة.

ثم يأتي بالأدلة التي تؤيد وجهة نظره فيقول: قال الرسول ﷺ: **«لكل أمة مجوس، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر»** [(٣)].

ويؤكد ابن المرتضى المعتزلي، وجهة النظر السابقة فيقول: إن رجلاً فارسياً جاء إلى الرسول وقال: رأيتهم ينكحون أمهاتهم وأخواتهم وبناتهم، فإذا قيل: لم تفعلون ذلك؟

قالوا: قضاء الله وقدره. فقال الرسول ﷺ: **«أما إنه سيكون في أمتي قوم يقولون مثل ذلك، أولئك مجوس أمتي»** [(٤)].

---

(١) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص٩٨، النزعات المادية ج١ ص٥٩٤ .
(٢) المغني ج٨ ص٣٢٧ (ط. وزارة الثقافة ، القاهرة) ، الحور العين ٢٥٨ (ط. صنعاء، ١٩٨٥م).
(٣) المصدر السابق .
(٤) طبقات المعتزلة ص١٤ .

وفي المقابل فإن أعداء معبد، لكي يهاجموهم، وينفروا الجماهير منهم، نسبوا حديثاً للرسول يقول: «القدرية مجوس هذه الأمة» فالاتهامات كانت متبادلة بين كل فريق، وكل منهما يريد أن يقر في الأذهان أن تعاليم الدين تؤيد وجهة نظره، وأن خصمه مخالف لهذه التعاليم،

يستخلص من ذلك أن الصراع الدائر بين الفريقين هو الذي أدى بكل خصم إلى أن ينال من معارضيه، بل ويخترع الأحاديث، وينسبها للرسول، لتأكيد التهمة، وهي كلها أحاديث مدسوسة، وضعت في فترة الصراع، الذي أججته السياسة وسانده رجال الفكرة وظهور الأحزاب.

وقد تخلص المعتزلة فيما بعد من هذا الاسم، وسموا في التاريخ بأهل التوحيد والعدل. (١)

***

(١) الحور العين ٢٦٠ .

ثالثاً :- مقتل معبد

تمهيد:

نريد أن نستكشف بموضوعية كاملة، الأسباب الحقيقية وراء قتل معبد الجهني أهذا الرجل، المفكر الثائر، دفع حياته ثمناً لنزواته، أو لزندقته، أو لأنه خرج عن تعاليم الدين الحنيف، وأقواله تعد بدعة من البدع، ومن ثم يعد مرتداً، فيباح دمه أم أنه قتل.لأسباب هي في جوهرها سياسية دنيوية، بعيدة تماماً عن الدين السمح شكلاً وموضوعاً، وإن كان الدين استخدم ستاراً زائفاً لتبرير همجية القتل، وإهدار الدم، ثم التمثيل والصلب، وهذا في حد ذاته إهدار لكرامة الإنسان والإنسانية التي كرمها الله سبحانه، وتجنّ على الطبيعة البشرية التي حفظ الدين حياتها، وعمل على الإعلاء من شأنها والسمو بذاتها إلى أعلى عليين.

لقد تعددت أقوال المؤرخين في سبب القتل، واختلفت وجهات النظر إلى حد ما لكن الأغلبية اتفقت على أن دواعي القتل، تنحصر في الأسباب السياسية، الدنيوية الحياتية ولا يوجد أي مبرر آخر، نستطيع أن نجيزه في العقل، أو يقره المنطق.

والقلة من المؤرخين التي ألقت أحكامها جزافا، إما تقليد للسابقين، أو من دون تمحيص قالت: إن معبداً الجهني قتل لأسباب دينية، وهي اتهامه بالزندقة وشقه صف المسلمين، وإثارة الفتنة والبلبلة في نفوسهم.

ولما كانت هذه الدراسة، معنية بالدرجة الأولى، حول تفهم الأسباب الحقيقية التي أدت إلى مقتله، ومحاولة استقصاء الأسباب، وسبر أغوارها، وكشف أبعادها، لذلك سوف نفصل ما أجملناه بشيء من التحليل.

أسباب مقتل معبد:

أ- الأسباب الزائفة:

١. خروجه عن الإسلام:

ذهب واحد فقط من الدارسين المجتهدين في الدراسات الإسلامية إلى أن مقتل معبد

يرجع إلى خروجه عن الإسلام، ونص عبارته تقول: «إننا نميل إلى أن قتل معبد بالذات كان لخروجه عن الإسلام فيما ذهب إليه» [١]. ولم يقدم هذا الباحث الدليل المادي الذي يوضح للمتلقي، جوهر خروجه عن الإسلام، أو ما حيثيات الحكم التي اعتمد عليها لكي يصدر هذا الحكم القاسي ويخرجه من دنيا المسلمين.

ورغم أن كتاب هذا الباحث يدور حول طبيعة القرآن الكريم التي تدعو إلى التفلسف والتأمل في الكون، وأهمية النظر العقلي المؤسس على الدليل، والقائم على البرهان[٢]، رغم هذا نجده يصادر حرية الفكر عند معبد، وينكر عليه إعمال العقل وتأويل الآيات.

وتناقض هذا الاتهام، يكمن في أن هذا الباحث، قرر مؤكداً «أن معبداً وشيعته قد استندوا فيما ذهبوا إليه (أي القول بالقدر) إلى آيات من القرآن يؤخذ منها إضافة الخير والشر إلى الإنسان نفسه وتقديره، لا إلى الله وحده، وقد كان ذلك أيام الرسول نفسه» [٣].

- موافقته على النظر العقلي في آيات القرآن الكريم، وتدبر نصوصه، وتأويل المتشابه منها ودراسة الخاص والعام، والمحكم والمتشابه [٤].

- استشهد بعبارة جولد تسيهر التي تقول: «إن الأمويين كانوا يعملون على أن تتأصل عقيدة أن كل شيء بقضاء الله وقدره، وهي على عكس ما يراه معبد» [٥].

ونحن بدورنا نتساءل أعقيدة الإسلام هي الجبر، وأن الإنسان ريشة في مهب الريح لا يملك إرادة ولا يستطيع اختياراً؟ أم أن الإنسان حر الإرادة، ومن ثم يستقيم مبدأ التكاليف الدينية، والثواب والعقاب؟.

إن القضية واضحة، هي انحياز معبد الجهني إلى حرية الإنسان، وإنكاره أن يكون

---

(١) د/ محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ص٣٦ (دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م)
(٢) المصدر السابق ص٣٢.
(٣) القرآن والفلسفة ص٣٥.
(٤) المصدر السابق ص ٣٩-٤٣.
(٥) المصدر السابق ص٣٦.

القدر سالباً لحرية الإنسان، وقرر بوعيه الكامل أن الإنسان يستطيع أن يغير الظلم الواقع عليه ويملك يومه وغده، ويدفع الشرور التي تأتيه من الغير، أي الإنسان الآخر الذي يشاركه في مجتمعه

ثم إننا لا نعرف ما وجه الخروج على الإسلام، وبالتحديد ما الدليل، وما مظاهر ذلك؟ وقد ذكرنا سابقا أن كل العلماء الذين أرخوا لحياته - وهم كلهم أشاعرة - وثقوا روايته ولم يضعفوه، وأكدوا تدينه، وأنه على دين كبير، وصاحب عبادة، وزهد في طيبات الحياة.

٢- المشاركة في الفتنة

طبيعة هذا الاتهام أن معبداً الجهني «أخذ القول بالقدر من رجل مسيحي أسلم ثم تنصر، ومن ثم فالفكرة دخيلة على الإسلام، وراجت بين المسلمين من عنصر أجنبي دعا إليها الإسلام وهو يضمر غيره». ومعنى الفتنة هنا أنها فتنة الفكر، أي أن معبدا أتي بأفكار جديدة مخالفة لتعاليم الإسلام، ولمبادئ الدين، ومن ثم أحدث بلبلة، هزت عقائد المسلمين، فوقعت الفتنة.

ثم تأتي فتنة التمرد على السلطة السياسية، حينما انضم إلى فتنة عبد الرحمن بن الأشعث «ولما هزم كان هو ممن قتلهم الحجاج باعتباره من دعاة هذه الفتنة وأنصارها وهكذا يخب ويضع في كل فتنة تثار حتى دُق عنقه»[١].

اعتبر الباحث ثورة ابن الأشعث نوعا من التمرد على السلطة السياسية، دون النظر إلى حقيقة الأسباب، وما الدوافع التي دفعته لذلك، أو استقصاء طبيعة الحوادث ووسائلها وغاياتها، ودور معبد هو المشاركة في الفتن، الفكرية والسياسية، حتى «دق عنقه» هكذا.

---

(١) أبو زهرة : المذاهب الإسلامية ص١١٢-١١٣، والخَبُّ : الخداع والخبث والغش، ورجل خب : خداع، خبيث ، وقال الشاعر

وما أنت بالخَب الخَتُورِ ولا الذي   إذا استودع الأسرار يوما أذاعَها

(لسان العرب مادة خب).

والحقيقة أن هذه اتهامات متهافتة، لأن ما جاء به معبد من الناحية الفكرية لم يكن فتنة ولكنه اجتهد في النصوص القرآنية، وقرأ أحوال المجتمع، من خلال معايشته وإدراك حجم البؤس الذي يعيش فيه الشعب وعيشة الرفاهية التي يحياها الخلفاء، فوجد أن البون شاسع بين المبادئ المثالية للدين، والواقع المخالف لهذه المبادئ فاعتبر نفسه شيطاناً أخرس، إذا سكت عن الحق، وقبل الظلم، واستكان للواقع المتناقض مع تعاليم الدين، فحمل سيفه، يحارب الظَلمة، ويطالب برد حقوق المسلمين، التي أقرتها الشريعة ونص عليها الدين.

٣- تهمة الزندقة

يقول العلامة أحمد أمين «إن قتل معبدا كان قتلاً سياسياً، بسبب خروجه مع ابن الأشعث وهذا ما نذهب إليه ونؤيده» ثم يضيف قائلاً: «وإن كان كثير يذكرون أنه قتل لزندقته»[1]، ولكنه لا يتوقف عند هذا الاتهام لكي يناقشه، أو يفنده، أو يتعمق في الأسباب الحقيقة لمقتله كعادته في البحث والدراسة، وهذا يدل على أنه يرفض ذلك، ولم يلق إليه بالا، ويرجع الأسباب السياسية.

ومن المشهور عند العلماء، أن تهمة الزندقة، تهمة جاهزة وملفقة تلقي في وجه كل مفكر يفكر تفكيراً مخالفاً لنظام الحكم القائم، ويتمرد على السلطة، هي قاعدة معروفة ومكررة في كل مكان وزمان.

٤- تهمة البدعة:

ذهب باحث رابع إلى أن معبداً لم يقتل لقوله بالقدر، وليس هذا هو السبب الوحيد الذي أدى إلى التخلص منه، ثم يورد لنا وجهة نظر جولد تسيهر التي تقول: «إن أصحاب السلطان الأموي كانوا يكرهون القائلين بالقدر، لا لضيقهم بالمناقشات الكلامية فحسب بل لأنهم لمحوا في ترك عقيدة الجبر خطراً على سياستهم الخاصة» ويقوم بالرد عليها فيقول: ليس من شك أن الدولة الأموية كانت تفيد من أفكار الجبرية التي تقرر أن

(١) فجر الإسلام ص٢٨٥ .



المعاصي والسيئات والظلم الواقع بسببها قضاء إلهي لا قبل للإنسان برده، أو الثورة عليه، ولكن الربط بين المبدأ القدري النظري، وبين الناحية العملية - لم يتصوره الخلفاء الأمويون كما تصوره جولد تسيهر.

ثم يدلل على ذلك بحجتين:

- أن قتل معبد لم يكن بسبب خوفهم على سلطتهم من الانهيار، ولكن مطاردة لبدعة جديدة باسم الدين الذين نصبوا من أنفسهم حماة له، وقد خرج معبد على الحجاج ومعه القراء المؤمنون بالجبر وخروجهم يرجع إلى أن الحجاج «أخر الصلاة عن أوقاتها»

- رغم قول الحسن البصري بالقدر، إلا أنه عمل على تخذيل الناس عن القيام بالثورة مع ابن الأشعث [١].

هذا العرض يشتمل على نقطتين يجب الرد عليهما.

- يريد الباحث أن يبث في أذهاننا أن الحسن البصري ناقش مسألة الحرية الإنسانية من جانبها الديني فقط، اتساقاً مع المعتقدات الدينية كما وردت في القرآن الكريم دون الالتفات إلى جانبها العملي، والنتائج المترتبة على هذا في واقع الحياة اليومي.

وهذا خطأ بلا شك، لأن قواعد الدين، ومبادئه السمحة قول وعمل ولا يمكن الفصل بينهما وهذه المبادئ تمثل برنامجاً محدداً واجب تطبيقه على أرض الواقع لكي يحقق للناس مقاصد الدين وغايات الشريعة.

وقد حاول الحسن البصري بكل إمكانياته المتاحة، أن ينشر مبدأ الحرية بين جماهير المسلمين، قدر طاقته، ويربط بين الجانب الديني وواقع الحياة، أي بين القول والفعل، ودروسه الدينية الأخلاقية والفقهية، وبالجملة العلمية التي كان يلقيها على تلامذته، كانت تحمل هذا المضمون العملي، ورسالته التي أرسلها لعبد الملك بن مروان، دليل على ذلك، فهي رسالة قوية ترد بشكل جلي على جبرية الأمويين وكذلك قوله لمعبد الجهني،

---

(١) احسان عباس : الحسن البصري ص ١٧٠ - ١٧١، ورأي جولد تسيهر منقول من كتابه : العقيدة والشريعة ص ٨٦ (دار الكاتب المصري، ١٩٤٦م).

حينما سأله: يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ... قال له: كذبوا أعداء الله[١].

وإذا لم يستهدف تطبيق مبادئ الدين على أرض الواقع، لرد عليه رداً متميعاً أو صرف نظره عن الموضوع برمته.

- أما عدم اشتراكه في ثورة ابن الأشعث، وتثبيطه همم الناس عن الاشتراك في الثورة فربما يرجع إلى إدراكه لفشل الثورة مقدما، وقلة جنودها ثم لإحاطته الكاملة بقوة جيش الحجاج، وسطوته، فارتأى أن الوقت ليس مناسباً للقيام بالثورة المنشودة لتقويض النظام القائم، ففضل أن تكون خطته بواسطة التوعية الفكرية، والاستنارة الدينية، وإيقاظ الهمم، وبث روح الثورة تمهيدا لانطلاقها في الوقت المناسب.

وبالإضافة إلى ذلك فليس من المستبعد أن الحسن لم يشترك في الثورة لخوفه على نفسه والمحافظة على حياته من بطش الأمويين لاسيما وأن الحجاج هدده أكثر من مرة، وطالبه بألا يتدخل في السياسة، ويقصر دروسه على الدين وتعاليمه في دائرته الرسمية.

وقد قام بهذه المهمة أيوب السختياني أحد زعماء الجبر، وهدده بشكل مباشر فتراجع الحسن استجابة للضعف الإنساني الملازم للطبيعة البشرية، في حرصها على الحياة.

ومن ثم نرى الدولة الأموية حينما لم تستطع أن تخضع الحسن لسيطرتها بذهبها هددته بسيفها[٢].

- أما ما يتعلق بمعبد الجهني، وأن الأمويين قتلوه للقضاء على البدعة، حيث نصبوا أنفسهم حماة للدين.. فهذا القول مردود عليه بالآتي:

- أن قتل معبد كان أمراً سياسيا بالدرجة الأولى، لأنه تزعم نشر مذهب حرية

---

(١) حلف رجل بالطلاق أن الحجاج من أهل النار، فاستفتى طاووس فقال: يغفر الله لمن يشاء، وما أظنها إلا طلقت. فاستفتى الحسن البصري، فقال له: اذهب إلى زوجتك وكن معها، فإن لم يكن الحجاج في النار، فما يضركما أنكما في الحرام. (سرح العيون ص ١٨٦ ت، أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٤م)

(٢) راجع رأي حسين مروة في هذه القضية: النزعات ج١ ص٥٧٣ - ٥٧٨.

الإرادة، وهذا الاتجاه يتعارض مع مذهب الجبر الذي عمل الأمويون على نشره لخدمة مصالحهم الخاصة. ثم أنه هاجم سياستهم القائمة على إثارة النعرات العصبية بين القبائل، وبينها وبين العناصر الفارسية، والإعلاء من شأن العنصر العربي على الموالي، رغم أن الإسلام نظر للجميع نظرة واحدة، وهاجم سياسة الولاة القائمة على مبدأ: «انج سعد فقد هلك سعيد ... «وإني أرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها» والأخذ بالظنة، والعقاب على الشبهة، وقتل المسلمين يوم الحرة، ودخول الحرم وحرقه بمن فيه. هذه نقطة.

- والثانية: أن الأمويين كانوا يدركون جيداً وبثاقب نظرهم الصلة المباشرة بين المبدأ القدري النظري أي القول بحرية الإنسان، والناحية العملية أي الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يتحرك في إطاره الناس، لذلك حاربوا كل القائلين بالحرية الإنسانية وطاردوهم أشد المطاردة، ودفعوا رجال الدين لمهاجمتهم، وإصدار الفتاوى لإهدار دمهم، وتبديعهم، ولم يكن الأمويون من البلاهة والسذاجة - وهم المشهورون بالحذر والحيطة وسعة الحيلة والذكاء الواسع - أن يغيب عنهم خطورة المبدأ القدري.

يقول أحد كبار الباحثين أن: «بني أمية كانوا يكرهون القول بحرية الإرادة لا دينيا فقط ولكن سياسيا كذلك، لأن الجبر يخدم سياستهم، فالنتيجة للجبر أن الله الذي يسير الأمور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شيء، ودولتهم قضاء الله وقدره فيجب الخضوع للقضاء والقدر» [1]

والنقطة الثالثة: أن الأمويين الذين نصبوا أنفسهم حماة للدين لم يحموه من أنفسهم ولم يحموه على حسب ما تدعو إليه تعاليمه المقررة في النصوص المعتمدة، وفرغوا مبادئه من مضامينها وسخروا تعاليمه بما يخدم سياستهم، وانحرفوا بتعاليمه السامية، مثل تحويل مبدأ الشورى عن وجهته، وجعل الخلافة ملكية وراثية، وهدم مبدأ العدالة الاجتماعية كما جاء في مقررات الدين.

---

(١) ضحى الإسلام ج٣ ص٨١ (النهضة المصرية، ١٩٥٦م) .

النقطة الرابعة: أن السلطة الأموية، ومعها علماء الدين المناصرون لها هم الذين أطلقوا على القول بالحرية الإنسانية اسم «البدعة» وشنعوا على معبد، واعتبروه مارقا من الدين ورموه بكل نقيصة، وشوهوا صورته في تاريخ الفكر العربي بكل صور التشويه حتى رأينا الكثير من المؤرخين المتأخرين يتحاملون عليه ويهاجمونه بلا سبب مفهوم.

ثم نتساءل هل القول بحرية الإنسان، وأنه مسؤول عن أعماله الخيرة والشريرة بدعة؟

البدعة: «هي الفعلة المخالفة للسنة لأن قائلها، ابتدعها من غير مقال إمام، وهي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي»[1].

وفي تعريف آخر: «البدعة عبارة عن فعل لم يكن فابتدع والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة»[2].

والسؤال هو هل هذا التعريف ينطبق على قول معبد بنفيه القدر، هل هذا القول مخالف للسنة أو أنه شذ عن أقوال الصحابة والتابعين؟

الحقيقة أن قوله لم يخرج عن نطاق الدين، وجوهر الإيمان، ومقصد الديانات. إنه أحيا مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية التي لولاها لبطلت التكاليف الإلهية للإنسان وفشا التواكل والخنوع، والاستسلام لأحداث الأيام، وتصاريف الليالي، دون أن يقف الإنسان لكي يحاسب نفسه، ويسائلها لماذا خلقنا الله، وجعلنا عقلاً مفكراً يميز بين الوسائل والغايات؛ وإرادة قادرة تختار بين البدائل، وتدرك الخير والشر من أول وهلة؛ وعزيمة قوية من خصائصها الأقدام؛ وروحاً وثابة تتحمل مسئولية أفعالها أمام نفسها ومجتمعها وربها؟

«إن حرية الفكر لم تصادر إلا حين كانت تصطدم في نتائجها العملية؛ أو الإلزامات

(١) التعريفات ص٣٧ (ط. الحلبي، ١٩٣٨م).
(٢) تلبيس إبليس ص١٦ (الطباعة المنيرية، القاهرة، ١٩٤٨م).

السياسية بالسلطات، أما إذا تركت الأفكار في مملكة الفكر وحده ولم يستخرج منها صاحبها نتائجها العملية فقد كان بمأمن من كل حجر على التفكير أو حد من حرية الرأي» [1].

ب- الأسباب الحقيقية:

تتفق الأغلبية الساحقة من المؤرخين أن الدولة الأموية قتلت معبداً الجهني لمجموعة أسباب هي في جوهرها أسباب سياسية [2] ولا صلة لها بالدين، ونستطيع أن نبلورها في التالي:

- مهاجمته لسياسة الدولة الأموية، والتنديد بالحكام والأمراء، وإظهار ظلمهم، وجورهم للرعية، وتسفيه سياستهم القائمة على العصبية.

- اعتناق مذهب مخالف للمذهب الذي تبنته الدولة، والذي أقر مبادئه معاوية ونعني به الاتجاه الجبري الذي يقول إن كل شيء بقضاء الله، ولا راد لقضائه ونفيه لإرادة الإنسان.

- اشتراكه اشتراكاً فعلياً، نظرياً وعملياً، في الثورة التي قام بها عبد الرحمن الأشعث ضد الحجاج أساساً، ثم عبد الملك بن مروان.

والسبب الأول والثاني تكلمنا عنهما بإسهاب في معرض ردنا على أصحاب الأسباب الزائفة، ويبقى الحديث عن ثورة ابن الأشعث الكندي سليل ملوك كندة.

يتحدث المؤرخون عن وجود صراع خفي بين الحجاج، وابن الأشعث، رغم أن

---

(١) بدوي : الإنسانية والوجودية ص٣٣ ، وأيضاً الدكتور زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ص ٧٣ .

(٢) البداية والنهاية : ج٩ ص٣٨، ميزان الاعتدال ج٣ ص١٨١ ، ضحى الإسلام ج٣،ص٨١، مذكور : في الفلسفة الإسلامية ج١، ص٩٩ ، النشار : نشأة الفكر ج١ ص ٣٣٧، العقيدة والشريعة ص ٨٧، عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي ص١٤٧ .الدكتور بدوي : مذاهب الإسلاميين ج١ ص١٠٨ ، لكنه يعود فيقول : الأرجح أن عبد الملك بن مروان صلبه في دمشق سنة ٨٠هـ وقتله ولا شأن له بفتنة ابن الأشعث (ص١٠٨) لكن أستاذنا الدكتور بدوي، لم يفصح عن السبب الذي أدى بعبد الملك أن يقتله ..

الحجاج زوج ابنه من أخت ابن الأشعث. ولكن ابن الأشعث الذي كان يشعر أن دم المجد القديم يجري في عروقه نظر للحجاج نظرة فيها استعلاء، وشعور بالفوقية، وانتهز الحجاج وقوع قلاقل في بلاد سجستان وكانت بلاداً وعرة، ومقفرة، فأعد جيشاً كثيفاً سمي «بجيش الطواويس» لحسن عدته وكامل رونقه، وأسند قيادته لابن الأشعث، الذي زحف بجيشه وأوغل في بلاد الأعداء وأنزل بخصمه هزائم شديدة، واتبع في فتح البلاد سياسة تقوم على اصطناع الروية، وعدم التفريط في أرواح الجند، فعد الحجاج هذه السياسة ضعفاً وتراخياً، وأمره بالإسراع في الفتح والإيغال في أرض الأعداء،[1] فشاور ابن الأشعث قواده في رسالة الحجاج واتفق رأيهم على خلع طاعة الأمير البغيض إليهم، ثم تطور الموقف، وخلعوا عبد الملك نفسه، وأعلنوا ابن الأشعث أميراً عليهم ثم دارت.. حروب فظيعة بينهم، انتصر فيها جيش الثوار، بادئ الأمر، ولكن عبد الملك زود الحجاج بجند الشام المحترفين، فاستطاعوا أن يسحقوا جيش ابن الأشعث في معركة «دير الجماجم» وكانت وقعة فاصلة، فر على أثرها ابن الأشعث، ثم ألقي القبض عليه وعندما أدرك أنهم مرسلوه إلى الحجاج، ألقى بنفسه من فوق القصر الذي أسر فيه ولقي حتفه[2].

ويعتبر المؤرخون، حركة ابن الأشعث، حركة خطيرة هزت الدولة هزاً عنيفاً ومن خلال الأحداث السابقة، والرسالة التي وجهها ابن الأشعث إلى الحجاج[3] نستطيع أن نستخلص ثلاثة أسباب لهذه الثورة:

- شعور ابن الأشعث أن الحجاج أراد أن يتخلص منه حينما أَمَّرَهُ على الجيش وبعثه إلى هذه البلاد المقفرة، الكثيرة الشعاب.

---

(١) فلهوزن: الدولة العربية ص ٢٢٥، بروكلمان: تاريخ الشعوب ص١٤٥، ويحكي المؤرخون أن الحجاج كان دائماً متسرعاً في قراراته ومتعجلاً في مثل هذه المواقف، وقد كتب يحث المهلب في حرية للأزارقة ويندد به، فكتب إليه: إن البلاء كل البلاء أن يكون الرأي لمن يملكه دون من يبصره» البيان والتبيين ج١ ص٢٥٣ (ط. القاهرة، ١٩٥٠م).

(٢) ذكر الطبري أحداث الثورة في تاريخه ج٦ ص٣٥٧-٣٩١ (ت، أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر)

(٣) في كتاب الإمامة والسياسة ج٢ ص٣٧. ٣٩١٤



- قيام الحجاج بفرض الجزية على المسلمين الذين دخلوا الإسلام من بلاد فارس[1].

- سياسة الحجاج القائمة على التصغير من شأن الناس، والتحقير من أمرهم، والقهر والبطش والعنف وسفك الدماء، وتاريخ الحجاج مشهور [2].

وقد اشترك في هذه الثورة مجموعة من العلماء، المشهورين بالفضل والعلم، وأهمهم:

عامر الشعبي، الفقيه المشهور، وقد عفا عنه الحجاج [3]، وأيوب ابن القرية الذي وضع الكتب والخطب لابن الأشعث، وكان من البلاغة والعلم والفصاحة بالموضع الموصوف [4]. وقبض عليه الحجاج وقتله سنة ٨٢هـ.

والشخصية الثالثة: العالم سعيد بن جبير الذي هرب إلى مكة بعد فشل الثورة، ولكن جواسيس الحجاج ظلوا يطاردونه حتى قبض عليه أيام الوليد بن عبد الملك وحواره مع الحجاج طويل ومشهور[5]، وقال عنه أحمد بن حنبل: قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه [6].

والشخصية الرابعة هي: معبد بن خالد الجهني البصري: واختلف العلماء في السنة التي قتل فيها ما بين سنة ٨٠هـ إلى ما بعدها.

ومن قائل أن الخليفة عبد الملك بن مروان صلبه في دمشق [7]، ومن قائل أن الحجاج

---

(١) سرح العيون ص١٨٥ .

(٢) يوجه الدكتور الريس، نقدا شديدا لسياسة الحجاج، وإسرافه في القتل، ويعتبر ذلك أحد أهم العوامل التي أدت إلى إنهيار دولة بني أمية (عبد الملك ص٢٧٦) من سلسلة أعلام العرب (القاهرة، ١٩٦٢م).

(٣) قصته مع الحجاج بتمامها في : الإمامة والسياسة ج٣ ص٤٧، مروج الذهب ج٢ ص١٥٣ .

(٤) ذكر المسعودي، الكثير من مآثر أيوب، وندم الحجاج بعد أن قتله: مروج الذهب ج٣ ص١٤٧، تاريخ الخلفاء ص٢٢٢، تاريخ الطبري ج٦ ص٣٨٥، البداية والنهاية ج٩ ص٣٩-٥٣، الحور العين ١٥٩ .

(٥) لا يخلو كتاب من كتب التاريخ من الحوار الذي دار بين سعيد والحجاج، ثم مصرعه بعد ذلك، راجع : الإمامة والسياسية ج٢ ص٥٢، تاريخ الطبري ج٦ ص٤٨٧، مروج الذهب ج٣ ص١٧٣ .

(٦) المختصر ج١ ص١٩٩ .

(٧) شذرات الذهب ج١ ص٥٨ (ط القدسي، القاهرة/ ١٣٥١هـ)

هو الذي عذبه عذاباً شديداً ثم قتله، وهي أشهر الروايات التي يأخذ بها أغلبية المؤرخين ويؤكد الرأي الأخير، رواية ذكرها القاضي عبد الجبار، توضح أن معبداً الجهني ألقي القبض عليه، وأودع السجن، وعومل معاملة سيئة، وكان يطعم الخبز والشعير والكرات وفي يوم كان الحجاج يتفقد السجن، ناقشه في معتقده الذي ينادي به وقال: يا معبد أليس قيدك بقضاء الله؟

قال معبد: يا حجاج ما رأيت أحداً قيدني غيرك، فأطلق قيدي، فإن أدخله قضاء الله رضيت به.

والمحصلة النهائية، أن هذا المفكر الثائر، رفع راية التمرد والعصيان، ضد الظلم بأنواعه وأنه استند في آرائه إلى مصدرين؛ القرآن الكريم والسنة المطهرة، والمنهج العقلي، وحول مبادئه النظرية إلى خطة عمل لتغيير الواقع، وتحمل مختلف ألوان العذاب لإعلان أفكاره شأن ثوار التاريخ، ومفكريه العظام، ودفع حياته ثمناً لمعتقداته النبيلة والسامية وأفكاره الحرة، والأفكار دائماً لا تموت، بل إن محاربة الفكرة بالسيف يعطيها حق الحياة والخلود.

* * *



رابعاً: انتشار مذهب معبد

قوبل مذهب معبد بتأييد شديد، من بعض المؤرخين، والمعارضة الشديدة، من بعضهم الآخر، وأنقسم الرأي حوله إلى تيارين:

تيار مؤيد ومتشيع له، يؤمن بأفكاره ويعمل على نشرها، ويجد له من مبادئ الدين أسانيد قوية، وعلى رأس هؤلاء المعتزلة فيما بعد.

وتيار آخر يعارض بشدة، وقوة، وللأسف أنه كان يملك وسائل الإعلام، والبطش والقوة أيضاً وتزعمت الدولة الأموية هذا التيار.

وفي الوقت نفسه حوصر حصاراً ثقافياً شديداً، وأهيل عليه التراب من قبل مؤرخي السلطة ومفكريها، وهوجم أنصاره مهاجمة عنيفة، وألصقت بهم التهم، وكان أعظمها تهمة الكفر – كما سبق أن رأينا – ثم أخذت الدولة الأموية تضرب بقسوة وبيد من حديد على يد دعاة الحرية، وقبضت عليهم وقتلتهم.

- ومن مظاهر المعارضة الثقافية، والحصار الديني لهذا المذهب، ما نراه في موقف عبد الله بن عمر – على صحة هذه الرواية – أنه أنكر على معبد قوله بالاستطاعة وهو من بقي من الصحابة، مثل عبد الله بن عباس، وأنس بن مالك، وجابر الأنصاري، وأبي هريرة، وعقبة بن عامر الجهني، وأقرانهم، وكانوا يوصون إلى أخلافهم بأن لا يسلموا عليهم، ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا» [1].

وإذا صحت هذه الرواية – ولاشك أنها مختلقة وموضوعة – لمات المذهب في الحال ولتم وأد هذه الأفكار، ولاسيما وهؤلاء القمم من أعاظم الصحابة المقربين ومن العلماء المشهورين، والفقهاء المعتدلين، وهم النجوم الزاهرة، بأيهم اقتدينا اهتدينا.

---

(١) التبصير في الدين ص ١٣-١٤، وهذه الرواية تتعارض مع ما أورده ابن المرتضى، عن عبد الله بن عمرو، وعبد الله بن عباس وأنهما أنكرا القول بالجبر. (طبقات المعتزلة ص ١٢-١٣).

وينفرد ابن كثير برواية تقول: «إن عمرو بن العاص اجتمع بمعبد بن خالد الجهني فقال له: إيه، يا تيس جهينة، ما أنت من أهل السر والعلانية، وأنه لا ينفعك الحق، ولا يضرك الباطل، وهذا توسم فيه عمرو بن العاص» [١].

وعلى صحة هذه الرواية أيضاً - فمن المعروف أن عمرو بن العاص كان مناصراً للدولة الأموية، ودوره مشهور في نصرة معاوية، وخدعة التحكيم، وهو الذي عمل على تثبيت أركان الدولة، ومعبد بمذهبه، ودعوته إلى الحرية، كان على النقيض من موقف عمرو، لذلك لا يستبعد هجومه على معبد، لكن أين رد معبد عليه، وهل تلقى كلماته هكذا دون أن يرد عليه، كما رد على الحجاج وهو في السجن.

لكن المثير للعجب والدهشة أن ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) الذي عاش في القرن الثامن الهجري - الرابع عشر الميلادي - ولا تربطه أي صلة بمعبد يتشيع لعمرو بن العاص ويقف معه ضد معبد بل ويهاجم دعوته المناصرة للدين، بل هي جوهر الدين، ثم يقول: إن الحسن البصري حذر المسلمين من مجالسته ووصفه بالضلال والإضلال [٢].

- استمرت الحملة الظالمة ضد القائلين بنفي القدر، دعاة الحرية والإرادة الإنسانية تشوه تاريخ هؤلاء الرجال، وتتهمهم بأفحش التهم، ويروى أن رجلاً مسلماً، جاء لمالك بن أنس يستشيره في قدري جاء يخطب ابنته، هل يزوجه لها أم لا، فقال له: ولعبد مؤمن خير من مشرك! [٣].

وهذا يدل على مدى كراهية العلماء، وتعصبهم ضد القائلين بالحرية، ووصل الأمر إلى تحرج البعض من الرواية عن عطاء بن يسار (ت ١٠٣ هـ)، وقتادة بن دعامة السدوسي (ت١١٧ هـ) لخوضهما في القدر، وكان قتادة عالماً بالتفسير، واللغة العربية ووثقه كثير من العلماء، ومع هذا وصف ابن قتيبة أنه: حاطب ليل [٤].

---

(١) البداية والنهاية ج٩ ص٣٨ .
(٢) البداية والنهاية ج٩ ص٣٨، ميزان الاعتدال ج٣ ص١٨٣ (مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ) .
(٣) ابن عساكر : تاريخ دمشق ج٥ ص٤٤ .
(٤) المعارف ص٤٤٣ .

- ومع كل هذا، انتشر مذهب معبد في العالم الإسلامي، وتجاوز البصرة إلى الشام ومن الشام إلى الحجاز لاسيما في المدينة، وتقبلته الجماهير المسلمة، لأنه مذهب يتفق مع الفطرة الإنسانية، ومقررات الدين ومن له مسكة من عقل، أو بقية من ضمير يقظ.

ويقال أن أهل البصرة، كان ثلثهم قدرية [١]. وهذا يدل على استنارة أهل هذه المدينة، ووعيهم الكامل بمبادئ الدين.

وبالجملة فقد انتشر المذهب في العالم الإسلامي انتشار النار في الهشيم [٢].

والمثير للانتباه أن الذي اعتنق المذهب، هم جلة من العلماء، وصفوة الفقهاء ورجال التفسير والحديث والقراء، كما أسلفنا – عن قتادة وعطاء بن يسار، ومالك بن دينار الذي كان يقول: لا تنحلوا ربكم الذنوب يضاف عليكم العذاب، وتقربوا إليه [٣].

بالإضافة إلى مكحول بن عبد الله عالم الشام، ويقال أنه كان في مكانة الحسن البصري[٤].

ويحاول بعض المؤرخين أن يقللوا من قيمة المذهب، وقيمة أنصاره على سعة انتشاره واعتناق جماهير المسلمين له فيقول: «وما بقي ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شرذمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح ممن عصمهم الله عن الزيغ والطغيان، وأولئك من حزب طائفة لا يزالون ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة [٥].

وبعض المؤرخين يذكر – على كره منه – استمرار الأخذ برأي معبد قروناً طويلة لاسيما بعد أن أصبح القول بالعدل من أصول المعتزلة فيقول: «إن الذي أعتنق المذهب هم من الدهماء وعوام الناس، ورعاع المدينة [٦].

---

(١) تاريخ بغداد ج١٢ ص٢٠٠ .
(٢) نشأة الفكر ج١ ص٣٣٧ .
(٣) عبد الجبار طبقات المعتزلة ص ٣٤١ .
(٤) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص٤١ .
(٥) طاش زاده : مفتاح السعادة ج٢ ص١٢ ٠ نقلاً عن نشأة الفكر ج١ ص ٣٣٧).
(٦) الكوثري : مقدمة تبيين كذب المفترى ص١١ .

وسوف نسلم معه أن المذهب انتشر بين الدهماء - لكن يبقى السؤال قائماً لماذا انتشر المذهب بين الدهماء في البصرة ودمشق ومدينة الرسول؟ إن لم يكن يلبي حاجات الناس، ويجيب على أسئلتهم، ويشبع طموحهم في رفع الظلم عنهم، ويعطيهم الوسيلة الفكرية والعملية على مقاومة ولاة الاستبداد. إن رأي معبد يعبر عن رفض جماهير المسلمين للنظام القائم، المستند إلى الجبر والسيف.

ومع هذا لم يعدم مذهب معبد منصف من المنصفين، الذين ينظرون للموضوع من كل زواياه، ويتسمون بالموضوعية والحيدة - رغم مخالفتهم للمذهب - فيقولون: إن معبدا له أهمية كبيرة، وتأثير بالغ استمر زمنا طويلاً بعده لاسيما في دوائر أهل الحديث [(١)].

والحقيقة أن سرعة انتشار مذهب معبد، الذي طورته المعتزلة بعد ذلك في بناء متناسق الأفكار - يرجع إلى توظيف المبادئ الإسلامية لخدمة حياة الناس كما أمر به الدين، وتحويل المبادئ النظرية إلى خطة عمل لتحقيق العدالة والمساواة والحرية ومن ثم أصبحت آراء معبد «تياراً فكرياً ومذهباً شائعاً لم يستطع الحكم الأموي القضاء عليه رغم الإمعان في اضطهاد دعاته وأنصاره إلى أن ظهرت عنه حركة المعتزلة» [(٢)].

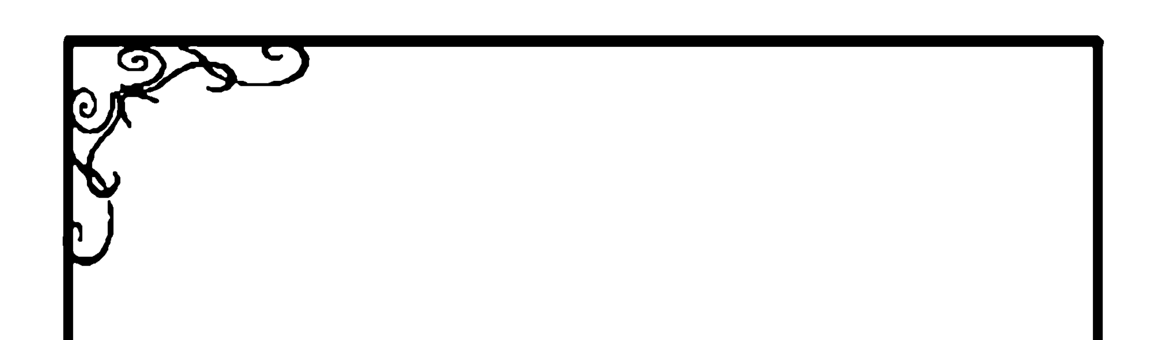
إن معبداً قد اجتهد في الدين، وتحرك في إطاره المتين، أدلى بوجهة نظره، بعد إطالة التأمل، والنظر العقلي، والعكوف على فهم آيات القرآن الكريم والسنة النبوية، وإذا كان بعض الصحابة قد أنكروا عليه هذا الموقف، إنما يرجع إلى تحرجهم في هذا الوقت المبكر، من ترك الموروث، وإعمال العقل في النصوص ثم الخوض في قضية يعتقدون أن التسليم بها أفضل، والقبول بها أسلم وأن الجدل والنقاش قد يورث الشقاق. وجوهر الخلاف يرجع إلى مدى فهم كل فريق لآيات القرآن ثم موقفه من السلطة السياسية، إيجاباً أو سلباً.

ولا شك أن معبدا قد سبق عصره، وفهم الدين فهما عمليا بما يخدم مصالح الناس في الدنيا والآخرة.

---

(١) نشأة الفكر ج١ ص٣٣٨ .

(٢) النزعات المادية ج١ ص٥٦٨-٥٩٢ .



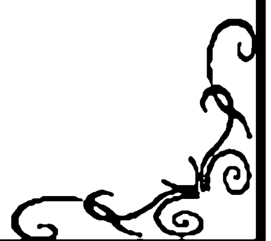
الفصل الثاني

غيلان الدمشقي

سيرته العلمية

آراءه

محاكمته



غيلان الدمشقي ت ١٠٥هـ

أولاً: حياته [١]

نبذة عن حياته وثقافته:

اسمه: غيلان بن مسلم الدمشقي، ويقال: غيلان بن يونس، وغيلان بن مروان .

كنيته: أبو مروان، ولقبه القدري الدمشقي؛ كان أبوه من موالي عثمان بن عفان الخليفة الثالث، الورع الزاهد.

نشأ غيلان في مدينة دمشق، وكانت داره في ربض الفراديس في جهة الشرق منها [٢] ومن رسائله يستشف الباحث، أنه حفظ القرآن الكريم وأجاده، وفهم معانيه، وتبحر في آياته، وتثبت من مقاصده، وأحاط بغاياته وأدرك محكمه ومتشابهه، وبالجملة – كما سوف نرى – درس القرآن دراسة متعمقة مستوعبة، وكان دائم الاستشهاد بآياته لتأييد وجهة نظره في دعوته التي عاش ومات من أجلها: وهي الدعوة إلى الحرية والعدالة والمساواة.

وكذلك اطلع على السنة النبوية، وحدث عنه يعقوب بن عتبة [٣]، وله أحاديث مروية لم يذكرها المؤرخون، لأن بعضهم تحرج في الرواية عن القائلين بحرية الإرادة، مثل معبد، وقتادة بن دينار، ومع هذا أخرج البخاري الكثير من الأحاديث لهم، ومعه مسلم، وقال الإمام أحمد: لو تركت الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة.

ألم غيلان بثقافة عصره، إلماماً جيداً، من شعر وأدب، وإن كان الطابع الغالب على ثقافته هو الطابع الديني، ولكن يبدو أنه تعمق في دراسة الأدب العربي دراسة مستفيضة،

---

(١) تغفل المصادر التاريخية حياة غيلان إغفالاً يكاد أن يكون تاما، ولا تورد عنه إلا النذر اليسير وتنظر إليه بعين الكره والعداوة ، لذاك فأغلبها تحاول أن تدينه، بلا مبرر مفهوم سوى أنه ينفي القدر، (المعارف ص٤٨٤، سرح العيون ص٢٨٩، تاريخ دمشق ج٦ ص٣٧٠) ويستثنى من ذلك مصادر أهل الاعتزال.

(٢) طبقات عبد الجبار : ص٢٢٩، سرح العيون ص٢٨٩، الملل ج١ ص١٢٧ .

(٣) ميزان الاعتدال ج٢ ص٣٢٤ (مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٥هـ).



وهذا يتضح من الرسائل التي كان يرسلها للأمراء والخلفاء، يدعو فيها: للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويبشر بأفكار العدل والحرية، واجمع المؤرخون على فصاحته وبلاغته، واعتبروه من أكابر البلغاء [١].

واشتهر أنه رجل مفوه، وخطيب فصيح، وجدلي ماهر [٢]، وقد نوهت رسائله بذكره فصيرت شهرته في الآفاق، وامتدت في الزمان، وأصبحت مثلاً يحتذى ويستشهد بنصوصها في المناسبات. فيقال أن أحد المهنئين للمهدي بتوليه الخلافة: تكلم كلاماً بليغاً من أحسن الكلام، زاوج فيه بين مواعظ الحسن البصري ورسائل غيلان بن مسلم الدمشقي [٣].

تلقى غيلان فيما تلقى، الكثير من الدروس العلمية في الفقه والتفسير والحديث والأصول على يد الحسن بن محمد بن الحنفية - وهو من رجال الإرجاء - وسوف نرى هذا الاتجاه يظهر جلياً في آرائه، وكذلك حضر الدروس القيمة التي كان يلقيها الحسن البصري، وهي دروس مفيدة، وشاملة للنواحي الدينية.

وبالإضافة إلى ذلك، تلقيه العلم على يد أستاذه وصديقه معبد الجهني حيث تنقلا سويا في أرجاء العالم الإسلامي من دمشق إلى البصرة إلى الكوفة والمدينة ومكة حيث واظب غيلان على حضور موسم الحج فترة طويلة.

ودخل في محاورات عديدة مع المخالفين له في الفكرة وعمل جاهداً على نشر أفكاره وتوضيح قضية حرية الإرادة الإنسانية، والدعوة إلى العدالة الاجتماعية، ورفض الاستبداد السياسي، وإقامة حكم إسلامي على أساس الحرية والمساواة بين جميع الأجناس التي تعيش على أرض الدولة الإسلامية.

وفضلا عن ذلك فقد عاصر غيلان أئمة المعتزلة أمثال واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (ت١٤٣هـ) فأثر فيهم، وأثروا فيه.

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص١٨١ (دار المعرفة ، بيروت، ١٩٨٧م)

(٢) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص٩٩ (دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م)

(٣) الجهشياري : الوزراء والكتاب ص١٤١ (ط. الحلبي، ١٩٨٠م)

مناقشات غيلان:

تميز العصر الأموي بظهور اتجاهات متعددة فكرية وسياسية، فمعبد وغيلان تزعما نسبة الأفعال خيرها وشرها إلى الإنسان، ونفي الشر عن الله، وجهم وفرقته كانوا على النقيض منهما إذ أنكروا هذه الحرية الفردية، ودعوا إلى المذهب الجبري.

والشيعة والخوارج كانا على نقيضين في دعوتهما لقضية الإمامة- ومن ثم كان على غيلان أن يتسلح بمهارة في الجدل، وأدب الحوار وقوة الحجة، وإقناع الخصم بالدليل.

معتمداً في ذلك على القرآن الكريم والسنة النبوية، وهاك أمثلة من هذه المناقشات:

- روى أنه جادل ربيعة الرأي (ت١٣٦هـ) فقال له: أنت تزعم أن الله يحب أن يعصى، فقال له ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله يعصى قسراً[1].

- في أثناء ذهابه إلى الحج مع إياس بن معاوية قاضي البصرة، وصاحب الفراسة والأجوبة البديعة، «سأله إياس: يا عبد الله أخبرني من أنت؟ قال: غيلان. ومن أنت؟ قال: أبو واثلة (وهي كنية إياس)، إن شئت سألتني وإن شئت سألتك فقال غيلان: تكلم.

قال إياس: إن شئت أخبرتك بقول أهل الجنة، والنار والملائكة والشيطان والعرب والعجم فقال غيلان: أخبرني بها.

قال: قال أهل الجنة حين دخلوها: ﴿الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللهُ﴾ [الأعراف ٤٣].

وقال أهل النار حين دخلوها: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾ [المؤمنين: ١٠٦]

وقال الملائكة: ﴿لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة: ٣٢].

وقال الشيطان: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ ...﴾ [الحجر: ٣٩].

وقال العرب شعرا:

ولا يمنعنك الطير شيئاً أردته   فقد خط بالأقلام ما كنت لا قيا

---

(١) سرح العيون ص٢٩٠، وربيعة بن أبي عبد الرحمن، كان أبو العباس السفاح، ولاه القضاء وتوفي بالأنبار (المعارف ص٤٩٦) ت/ ثروت عكاشة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م) .

وقالت العجم: «كل ما قدر لنا يكون أمامنا» [١]

والملاحظ أن النص جاء من جانب واحد، دون أن يرد غيلان على محاوره، أو يفند وجهة نظر خصمه، وهي متهافتة لأن الآيات جميعها بترت من سياقيها وهي في مجملها لا تؤدي المعنى الجبري الذي أراده إياس. إلا أن هذا الحوار يوضح مدى ثورة بعض الفقهاء على غيلان، ورفضهم مبدأ حرية الإرادة، معتقدين، أو هكذا ساد في أفهامهم أن هذا يتعارض مع القدرة الإلهية، ومع أن كل شيء قد قدر سلفاً وخط في اللوح المحفوظ، فلا مهرب للإنسان منه، ولا حيلة له ولا إرادة، وهذا بلا شك فهم خاطئ، أشد ما يكون الخطأ، لأن العلم الإلهي ليس بسالب للحرية الإنسانية، فهو علم كلي شامل، وهذا الموقف يبرز صدق حدس غيلان في دفاعه عن مبادئ الإسلام، ومجازفته بحياته لتحرير عقلية العلماء والجماهير مما ران عليها من الفهم الخاطئلآيات القرآن الكريم، إذ أنها تقرر حرية الإنسان، وتدعوه لتحمل المسئولية وتنفيذ التكاليف الإلهية.

- ذكر ابن عساكر (ت٥٧١هـ) رواية مماثلة بين غيلان وداود بن دينار بن عذافر حيث سأله: أخبرني يا غيلان ما أفضل ما أعطي ابن آدم؟

- قال العقل.

- فقال له: أخبرني عن العقل؟ هل هو شيء مباح للناس من شاء أخذه، ومن شاء تركه أو مقسوم بينهم؟

- قال: فمضى غيلان ولم يجبني.

ويعلق ابن عساكر فيقول: كان غيلان قدرياً يقول: إن العبد يخلق أفعال نفسه ولمح داود بالرد عليه. فانقطع [٢].

---

(١) سرح العيون ص ١٤٢-١٤٣، ذكر الشيخ أبو زهرة، نقلا عن كتاب محاسن المساعي في مناقب الأوزاعي، رواية مماثلة لكنها جاءت على لسان الأوزاعي ،وهو يشرح لهشام بن عبد الملك أن الآيات القرآنية تؤكد فكرة جبرية الإنسان (المذاهب الإسلامية ص١١٦) ويذكر القاضي عبد الجبار عكس ذلك حيث يقول أن إياس بن معاوية كان من أنصار القدر.(طبقات المعتزلة ص٣٤١).

(٢) تاريخ دمشق ج٥ ص١٩٧ (المكتبة العربية، دمشق، ١٣٤٩هـ).

والحقيقة أن ابن عساكر متحيز ضد غيلان، وقد نقل الحوار من جانب واحد، دون أن يذكر لنا رد غيلان، كما سوف نرى في رسائله لعمر بن عبد العزيز، وهذا تحامل واضح من جانب المؤرخين لكي يظهروه بمظهر العاجز الذي لا يستطيع أن يرد على محاوريه، وأن الخصم يفحمه بأقل كلام.

وهو أمر يكذبه الواقع، ففي المحاورة التي جرت بينه وبين عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ) بعد أن طلبه لمناقشته، فيما دأب على نشره بين الأوساط الثقافية وتجمعات الجماهير من أفكار جريئة، تعد جديدة على فكر المسلم بعد أن اعتاد من علماء السلطة على ضدها. يناقش غيلان الخليفة بحرية شبه تامة.

قال عمر: علم الله نافذ في عباده أم منتقص؟

قال غيلان: بل نافذ.

قال عمر: ما هذا الكلام الذي سمعته عنك؟

قال: أقول ما قال الله.

قال: ماذا قال الله؟

قال: يقول تعالى: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا إنا خلقنا الإنسان من نطفة نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً .... (الإنسان ١-٣) ثم سكت غيلان

فقال عمر: اقرأ. فقرأ. حتى بلغ آخر السورة: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللهُ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا * يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠-٣١].

فقال له عمر: كيف ترى رحمة الله؟ تأخذ الفروع وندع الأصول[١]

وفي مقابلة أخرى سأله: ألم يكن في سابق علم الله حين أمر إبليس بالسجود لآدم أنه لا يسجد؟.

---

(١) تاريخ دمشق ج٦، ص٣٦٩-٣٧٠ - سرح العيون ص٢٩٠-٢٩١ (القاهرة، ١٣٢١هـ).

قال غيلان: نعم يا أمير المؤمنين.

قال عمر: ألم يكن في سابق علم الله حين أمر آدم أن لا يأكل من الشجرة أنه سيأكل؟

قال غيلان: نعم.. فأمر عمر بالكتاب إلى الولايات والأمصار بخلاف قول غيلان لكن مات عمر ولم تنفذ الكتب [١].

والمتبع للمناقشة يجد أنها انحرفت عن مقصودها، لأن غيلان لا ينكر العلم الإلهي القديم، ولكنه ينكر أن يكون هذا العلم سالباً لحرية الإنسان، وأسئلة الخليفة تنصب على أن علم الله شامل ومحيط لوقائع العالم قبل أن تقع، وأن الله أمر إبليس أن يسجد وهو يعلم أنه لا يسجد. نعم هذه حقيقة ثابتة، لكن هذا العلم الإلهي، علم انكشاف وإحاطة، وليس علم إجبار لإبليس أن يفعل أو لا يفعل يسجد أو لا يسجد، وإبليس اللعين، اختار الموقف الذي وافق هواه وكبرياءه ونفس هذا الكلام يقال على أكل آدم من الشجرة، فعلم الله لم يجبر آدم أن يعصي أو يطيع الأمر الإلهي وآدم لم يطلع على هذا العلم حتى يطيعه، ولكنه اختار الموقف الذي اتفق مع الرغبة الإنسانية والطمع البشري، والأهواء الذاتية الغلابة. هذه نقطة.

والثانية: أن الخليفة الزاهد، التقي الورع، كان يكره الخوض في مسألة القدر وبسبب ذلك عقد حوارات عدة مع غيلان لكي يثنيه عن الخوض في هذه المسألة، ثم نهاه نهياً جازماً عن ذلك، وتذكر بعض الروايات – على فرض صحتها – أنه توعده بالعذاب إن استمر في دعوته وإن دعا عليه فقال: اللهم إن كان صادقاً فارفعه، وإن كان كاذباً فلا تمته إلا مقطوع اليدين والرجلين مصلوباً [٢].

والتعليل العقلي المقبول لتفسير سبب كراهية الخليفة الخوض في مسألة القدر أنه أراد أن يحذوا حذو رجال الصدر الأول في الإسلام، ورأى أن من الأوفق التسليم المطلق

---

(١) المصدر السابق والصفحة .

(٢) تاريخ دمشق ج٧ ص٣٨٤، سرح العيون ص٢٩١ . وهذه الرواية موضوعة بلا شك، وضعت بعد مقتل غيلان، لأن الخليفة مهما بلغ من صلاحه وتقواه، لا يستطيع أن يعلم الغيب ويدرك أن غيلان سوف يصلب ثم تقطع رجلاه ويداه .

بالآيات وقبولها كما هي دون تحليل أو تأويل، أو إخضاعها للمنطق العقلي ويستشف من حواراته مع غيلان، أن علينا تقبل مضمون النصوص، دون الخوض في التفاصيل، ودون أن نحمل الآيات أي تفسير مغاير لما فهمه السلف الأبرار.

فكراهية عمر بن عبد العزيز الخوض في مسألة القدر لا ترجع لأسباب سياسية كما فعل خلفاؤه ولكنها ترجع لعوامل دينية في المقام الأول

والدليل على ذلك، أنه رد الكثير من مظالم أولاد عمه، ورفع الجزية عن الذين أسلموا من الموالي، وعزل الكثير من الولاة العتاة، وجردهم من أموالهم، وأعلن أن الرعية لا يصلحها السوط ولكن يصلحها نشر العدل والحق، وأوقف سب علي بن أبي طالب من فوق المنابر، وحاول بكل طاقته أن يقتدي بهدي الخلفاء الراشدين حتى عد خامسهم، وأطلق عليه «قديس بني أمية». بسبب ورعه وزهده، وخشيته من الله.

وإذا كان خلفاء بني أمية قد دأبوا على نشر المذهب الجبري ستراً لمظالمهم وإيهام الجماهير المسلمة أن الأمور تتم بقضاء الله، نجد أن الخليفة عمر بن عبد العزيز، حارب المذهب القدري، أي الذي يرجع الأفعال إلى قدرة الإنسان، لأسباب دينية، وفي الوقت نفسه لم ينحز، أو يعمل على نشر المذهب الجبري.

صفاته:

اشتهر غيلان الدمشقي، بأنه رجل دين، على قدر كبير من التدين، وقد عاش في بيئة دينية. وقد لمسنا ذلك من ثقافته، وأكثر من ذلك فهو لم يكن مسلماً صادق الإيمان والإسلام فحسب، بل هو رجل المبادئ الذي فهم أن الإسلام ليس قولاً نظرياً أو آيات تتلى، وتحفظ أو مبادئ يتشدق بها، ولكنه فهم الإسلام على أنه مجموعة مبادئ، وقوانين تعمل على تطوير حياة الإنسان وعلينا أن نطبقها في الواقع اليومي، لكي نجني الثمرة، ويتقدم الإنسان وينهض المجتمع، وتتطور البشرية في مدارج الرقي والتقدم، فغيلان جمع بين المذهب الديني كفكر والتطبيقي العملي له على أرض المسلمين، لذلك وصفه الحسن بن محمد بن الحنفية، حينما رآه في موسم الحج فقال:

«أترون هذا الشاب، هو حجة الله على أهل الشام، ولكن الفتى مقتول»[1].

أي أن غيلان يمثل الحجة الواضحة على أهل الشام، بعد أن برأ ذمته من الله حينما أيقظ الوعي الديني، وشحذ الهمم، ونبه الضمائر، وأثار العقول بقوله: إن الخير والمحبة وأفعال الصلاح من الله والشر والمعصية والسوء من الإنسان، وعلى الإنسان أن يتحمل مصيره ومستقبله هذه نقطة، والثانية، وقوفه ضد الإعصار المدمر حينما أعلن رفضه لعقيدة الأمويين، وحارب مبادئهم وأفكارهم، في سبيل نصرة الإسلام.

كأن الحسن بن محمد بن الحنفية، يستقرئ حوادث التاريخ، أن الفتى مقتول، وأنه سيدفع حياته ثمناً لمبادئه، كما يفعل الشهداء والزعماء والمفكرون الثوار في كل عصر من العصور.

وهذا لا يدل على بعد نظر فقط، لكن يدل على حسن قراءة الواقع السائد، وفهم طبيعة التيار الفكري الكاسح، وكيف أنه سيدمر غيلان إن عاجلاً أو أجلاً، إذا استمر غيلان في الوقوف أمامه، لاسيما وأن دم معبد الجهني كان أمام أعين الناظرين.

ويصفه ابن المرتضى (ت ٨٤٠هـ) في كلمات جامعة فيقول: «كان واحد دهره، في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده، وعدله»[2].

ونورد بعض النصوص التي أوردها المؤرخون، فسوف تفسر لنا بجلاء الكثير من أبعاد هذه الشخصية الورعة، التقية النقية، الضاربة في أعماق الإيمان بحبل متين.

- «دخل غيلان على عمر بن عبد العزيز فقال له عمر: مالي أراك مصفراً.
- قال: أوجاع وأسقام.
- قال: أقسمت عليك لتخبرني.

قال: يا أمير المؤمنين: آكل حلاوة الدنيا، فأجدها مرة، فصغر قدرها، واستوت عندي حجارتها وذهبها، وكأن الناس يساقون إلى الجنة، وأنا أساق إلى النار.

---

(١) طبقات عبد الجبار ص ٢٢٩ (ت / فؤاد سيد، تونس، ١٩٨٦م.

(٢) طبقات المعتزلة ص ٢٥ .

فقال عمر: من سره أن ينظر إلى رجل قد وهب نفسه لله، وفرغها له ليس فيه عضو إلا وهو ينطق بالحكمة فلينظر إلى هذا» (١).

هذا رجل قد نفض يديه من الدنيا، وزهد في طيباتها وملذاتها، وعافها، وتجافى عنها، وفر من مغرياتها، بعد أن استوت الأشياء المادية القيمة والخسيسة في نظره فالكل صائر إلى تراب. والخوف من الله قد ملك عليه شعوره، ومن الحساب الأخروي واعتقاده قائم على أنه مقصر في حق الله، ويطلب من نفسه أن تشمر عن ساعد الجد والاجتهاد لمزيد من العمل، والكفاح من أجل الدين، والإقبال بالكلية على الله للفوز بالجنة.

زد على ذلك أن هذا الحوار يكشف عن العلاقة الوثيقة، والمودة المتبادلة بين الخليفة وبين غيلان فهو يقربه إلى مجلسه، ويناقشه، ويستفسر عن أحواله، ويصر على الاطمئنان على صحته ومعرفة دواعي أسقامه وهمومه.

وهذا الكلام الضارب في أعماق الزهد. يذكرنا بكلام الصحابي حارثة حينما سأله الرسول ﷺ «كيف أصبحت يا حارثة؟

قال: أصبحت مؤمناً بالله حقاً.

قال: انظر ماذا تقول، فإن لكل قول حقيقة.

قال: يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري، وكأني بعرش ربي ﷻ بارزاً، وكأني أنظر لأهل الجنة يتزاورون فيها، وانظر إلى أهل النار يتعاونون فيها.

قال الرسول ﷺ: عبد نور الله الإيمان في قلبه» (٢)

- روى أن الوضين بن عطاء «قال لغيلان: من أين أوتيت هذا العلم يا أبا مروان؟

فقال: ويحك يا وضين، أرد الله بما تعلم، يفزع إليك العلم إليك إفزاعاً، إن الذي

---

(١) طبقات عبد الجبار ص ٢٢٩ ومن الإنصاف القول: أن كل الروايات التي مدحت غيلان وأشادت به جاءت على لسان المعتزلة.

(٢) أسد الغابة جـ ١ ص ٤٢١ - ٤٢٢.

جهلنا بما لا نعلم هو من تقصيرنا فيما نعلم»؟ [1].

يرسم غيلان في هذه الكلمة الموجزة طريق الوصول إلى العلم، توجه كامل إلى الله، وإخلاص النية في طلب هذا العلم، وإفراغ القلب من شواغل الدنيا، ومحبة العلم في سبيل الله، وتوظيفه من أجل خدمة الإنسان وفي نص ثالث ذكره القاضي عبد الجبار يتضح منه قوة إيمان غيلان، وأن السجن الذي ألقى فيه لم يشغله عن دوره في تبصير المسلمين بأمور دينهم ودنياهم، ونشر الوعي الديني كلما ملك ذلك، فرغم ظلام السجن، وقيد الحديد، كتب غيلان يبين الفرق بين عهد الرسول ﷺ عهد العدالة والحق، وعهد الأمويين حينما اختلطت المسائل ببعضها، وأصبحت الأسماء تسمى بمسميات مخالفة للدين وانتشر الجهل، وعم الظلام، واجتمع الناس على الباطل بدعوة من رؤسائهم. كتب يرد على الرجل الذي كتب له رسالة وهو في سجنه يعزيه في حاله، ويصبره على شدة البلاء، ويشد أزره، ويقوي عزيمته، في سبيل الأخطار التي تكتنفه، ويذكره بما كان عليه الصحابة الأول في مواجهة مثل هذه الشدائد فيقول غيلان: «أوصيك بتقوى الله فإن تقوى الله حياة من يريد الحياة، ونجاة من يريد النجاة، فكيف نترك ذلك إلى غيره نسأل الله أن يجعلنا وإياك من المتقين». كتبت تذكر فضيلة المتقين مع رسول الله لشدة بلائهم في ذلك الزمان، على المتقين في هذا الزمان تقول: ومن يبلغ فضائلهم من يصيبه من البلاء مثل الذي أصابهم، وسأبين لك فيما بين الزمانين، أن الله ابتلى العباد في زمن محمد ﷺ بالقرآن المجيد وكان ذلك بلاء علم ليس معه جهل من أوله إلا قليل من المنافقين.. وبين لهم مع بيان القرآن فكان ذلك الزمان بلاء علم وبلاء توبة، وعفو من الرحمن يؤيد الله ورسوله بالظهور والحجة، وابتلاهم بذلك ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢].

وإنك ونحوك خلقت في زمن ابتلى الله العباد فيه بجهل لا علم معه، وضلالة لا هدى معها، ولبس لا بيان معه إلا قليل. فاجتمع العباد على الهلكة ﴿وَلاَ تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ..﴾ [الأعراف: ٨٦] يوعدون ويصدون عن سبيل الله من آمن يبغونها

(١) طبقات عبد الجبار ص ٢٣٠ .

عوجاً.. وسموا الدين وأهل الدين بغير أسمائهم، واجتمعت منهم عليه الجماعة فليس يلتفت ملتفت إلا إلى ضال مضل، إلا فرقة يسيرة ومع ذلك فحججه على أهل الباطل ظاهرة ولهم الويل الطويل»[1].

إن الرسالة تكشف عن العديد من صفات غيلان منها: قوة الإيمان، والصلابة في الحق، والجرأة في القول، والفهم الكامل لأبعاد حياة الرسول وصحابته، وخصائص دولته ومهاجمة الظلم والظلمة والجهل والجهال، والإعلاء من شأن الحق والعدل، حتى وهو في سجنه يستعد للموت.

مشاركته في الحكم:

رجل هذا شأنه وتلك خصاله، وجرأته في الحق واضحة، لا يأخذه في الحق لومة لائم، لاغرو أن يطلبه خليفة المسلمين التقي، ويطلب منه المعاونة في الحكم. والمساعدة على تسيير دفة الأمور، ويسأله المشورة، لاسيما وأن الخليفة نفسه يتميز بنفس الخصال.

إن طلب الخليفة في حد ذاته – باشراك غيلان في نظام الحكم – دليل مؤكد على سمو صفات هذا الرجل، ونبل نفسه، وشدة تقواه، وحسن توجهه الديني.

يقول المؤرخون: إن غيلان نصح عمر بن عبد العزيز، نصحاً سديداً، وبين له مدى انتشار البدعة ووقوع الظلم على الناس، وضعف سلطان الحق وقوة بطش الباطل، فدعا عمر غيلان وقال له: أعني على ما أنا فيه أعانك الله، فقال له غيلان: ولني بيع الخزائن ورد المظالم فولاه. وعكف غيلان على تصنيف المتاع وعرضه لبيعه لجماهير المسلمين وقد ذهل أن يوجد في المخازن، كل هذه الملابس والمتاع، والأدوات، والتي يقدر ثمنها بآلاف الدينارات، ويتم حبسها عن جمهور المسلمين الفقراء والجياع، الذين يتكففون في حياتهم من التعفف، فظل يبيعها، ويصيح منددأ بالأمويين قائلاً: «هلم إلى متاع الخونة، هلم إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سيرته، وسنته حتى كان فيما نادى عليه جوارب خز قيمتها ثلاثون ألف درهم قد ائتكل بعضها فقال غيلان: من

(١) عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص٢٣١-٢٣٢ .



يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يأتكل والناس يموتون جوعاً»[1].

غيلان والمعتزلة:

ذكرنا سابقاً أن معبداً الجهني وغيلان الدمشقي عبر بالقول والفعل، عن حرية الإنسان، وأنه خالق لأفعاله، والخير والشر ينسب إليه، وهذه الفكرة أصبحت أصلاً من أصول المعتزلة بعد ذلك، وفرعوا منها مسائل عديدة، وتفريعات مختلفة.

ولكن هل معنى ذلك أن غيلان كان من المعتزلة؟

ربما ترجع أول إشارة إلى هذه المسألة، إلى أبي الحسين الخياط المعتزلي (ت٣٠٠هـ) وهو بصدد الرد على ابن الراوندي الملحد (ت٢٥٠هـ تقريباً) الذي أنكر أن يكون غيلان من المعتزلة، فقال الخياط: أما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة من اجتمعت فيه فهو معتزلي[2].

واعتمد القاضي عبد الجبار، هذا القول، فأرخ لغيلان، ووضعه في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة مع واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وهما كانا قرينين وصديقين له[3].

وأشار الشهرستاني إلى أن غيلان يشارك المعتزلة في قوله بالقدر خيره وشره من العبد[4]، ونوه الرازي، إلى أن هناك فرقة تسمى الغيلانية أتباع غيلان، يجمعون بين الاعتزال الإرجاء[5].

أما ابن المرتضى، وهو شيعي معتزلي، فسار على نهج القاضي عبد الجبار، ونقل ترجمة غيلان كاملة منه وسلكه ضمن الطبقة الرابعة، ولم يضف شيئاً يكاد يذكر[6].

وربما لهذه الإشارات جميعاً، والنصوص التي أوردناها قرر أحد المؤرخين: أن غيلان

---

(١) عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص٢٣١.
(٢) الانتصار ص١٢٧ (ت نيبرج، دار قابس، بيروت، ١٩٨٦م).
(٣) طبقات المعتزلة ص٢٢٩.
(٤) الملل ج١ ص١٢٧ (ط، بدران، ١٩٥٦م).
(٥) اعتقادات فرق المسلمين ص٤٠ (النهضة المصرية، ١٩٣٨م)
(٦) طبقات المعتزلة ص٢٥.

من أئمة المعتزلة [١]. وهذا تجاوز واضح إذ أنه من الصعب أن نقول أن غيلان من المعتزلة فضلاً عن أن يكون من أئمتهم.

ولاشك أن في أفكار غيلان ما يتفق مع أصول المعتزلة، ومع اتجاهاتهم الفكرية وهناك رابطة فكرية، تسلكهم في خيط واحد، لذلك يعتبر - معبد وغيلان - من الممهدين لقيام المذهب المعتزلي فيما بعد، أو هم الأجداد الأول لأهل الاعتزال، والبذور الحية القوية لأصولهم الفكرية.

يقول أحد الباحثين بصدد هذه المسألة: «لا شك أن من عدم الدقة تسمية غيلان بالمعتزلي ولكنه مما لاشك فيه أيضاً أن غيلان كان أصلاً من أصول المعتزلة، ومرجعاً كبيراً لهم» [٢].

المؤثرات الأجنبية:

تكلمنا عن قضية المؤثرات الأجنبية حين الحديث عن معبد الجهني، وأشرنا إلى أنه اعتمد أساساً على القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وأن المؤثرات أتت في مرحلة لاحقة ونفس هذا الكلام ينسحب على غيلان الدمشقي، لاسيما وقد رأينا اتجاهه الديني الواضح وشدة ورعه وتقواه، وعدم فصله بين المبادئ الدينية وبين الواقع الاجتماعي.

وقد ناقش الدكتور بدوي، هذه النقطة، بإحاطة كاملة، وفند أقوال المستشرقين تفنيداً مقنعاً بعد أن عقد مقارنات بين أقوال غيلان وأقوال يوحنا الدمشقي من خلال رسالته في (الإيمان الصحيح). وخلص إلى الآتي:

- كان يوحنا الدمشقي معاصراً لمعبد الجهني وغيلان، ويقطن ثلاثتهم في دمشق في وقت واحد.
- قيام مناظرات، بين يوحنا والمسلمين وهذا ثابت تاريخياً.
- كل ما يمكن أن يقال أن التأثير - إن صح وقوعه - قد تم من خلال المجادلات

(١) مفتاح السعادة ص٣٥ نقلاً عن نشأة الفكر ج١ ص٣٤١ .
(٢) نشأة الفكر ج١ص٣٤١ (دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م) .

الدينية بين اللاهوتيين والمتكلمين المسلمين، في دمشق لأول مرة.

- لا يوجد لدينا دليل واحد وثيق على هذا التأثير. ويضعف كثيراً من هذا الرأي أن مشكلة الحرية لم تكن في ذلك الوقت من المسائل البارزة في المناقشات اللاهوتية المسيحية، ثم لماذا كانت هذه المسألة مصدر التأثير [١].

ويتحمس باحث أشعري لغيلان تحمساً واضحاً، ويرفض فكرة تأثره بأي مؤثر خارجي، عن الإسلام مهما كان مصدره، ويقول: لا نجد في مناقشات غيلان مناقشة عقلية جدلية تقوم على أسس منطقية، كما نرى هذا في مجاميع المسيحيين في ذلك الوقت المسلحين بالفلسفة اليونانية والمنطق، إنما نرى حماساً دينياً يسيطر على الرجل ودعوته امتداد لدعوة معبد وعطاء بن يسار، فالمسألة إذن ظلت في نطاق إسلامي لم تتعداه فلم يأخذ القدريون – أي معبد وغيلان – من بيلاجيوس، ولا من يوحنا الدمشقي ولو كان ثمة اتصال بين تابعي يعيش في البصرة وآخر في دمشق، وبين يوحنا لأعلنها أعداء المذهب القدري، وشنع عليهما الأوزاعي وأنصاره [٢].

ورغم أننا نسلم بالمؤثرات الأجنبية كعامل من عوامل إثراء الحضارات وإذ أن الفكر الفلسفي والعلمي ملك للجميع، وهي قضية مفروغ منها، إلا أن التأثير المباشر في قضيتنا يرجع أساساً للعامل الإسلامي، أي القرآن والسنة، والظرف التاريخي الذي وجد فيه غيلان. فالرجل عكف على دراسة الآيات القرآنية وعاش في الواقع وتأمله طويلاً وقارن بينهما، فوجد أن البون شاسع بين المبدأ المثالي والواقع المر، والنظرية الدينية والتطبيق العملي السيئ لذلك أعلن رأيه بصراحة، مقرراً أن الشر الواقع على الناس هو من صنع الإنسان، وعليه أن يتقدم لكي يأخذ بزمام الحياة، ويوجهها، بإرادته الحرة تبعاً لقواعد الدين.

هذه النقطة تجرنا إلى مناقشة مسألة أيهما أسبق في القول بحرية الإرادة، أمعبد أم غيلان؟ وبتعبير آخر، حاول المؤرخون أن يحددوا أين نشأ القول بالقدر؟

---

(١) مذاهب الإسلاميين ج ١ص ١١٣-١٢٠ .

(٢) نشأة الفكر ج١ ص٣٤٥ .

أفي العراق حيث كان يعيش معبد الجهني؟ أم في الشام حيث نشأ غيلان؟ وانقسم المؤرخون كعادتهم:

فمن قائل أن العراق كان أسبق لأن معبداً هو الذي نشر القول بالقدر، وهو أسبق تاريخياً من غيلان، ثم ساعد على انتشار هذا الرأي، وجود حلقة الحسن البصري، إذ تبناه وعمل على إذاعته، ويذهب الكثير من المؤرخين على ذلك [١].

ومن قائل أن الشام وبالتحديد مدينة دمشق، كانت سبَّاقة، لأن الكنيسة وبعض القساوسة تناولوا هذه القضية، ومن يعتقد هذا الرأي يأخذ بالمؤثرات الأجنبية في إثارة هذه المشكلة [٢].

ومجموعة ثالثة: تعتقد أنه من العسير تعيين أي القطرين أسبق، وأن القول بالقضاء والقدر، سال في القطرين على سواء، ويذهب إلى ذلك إلى ابن تيميه وأحمد أمين [٣].

والحقيقة أن هذه القصة ليست بذي بال في التحديد أيهما أسبق، ومن الصعب تاريخياً، تحديد المنبع الذي ظهرت منه هذه الفكرة، لاسيما، أنه لا يوجد فاصل زمني كبير بينهما، وكل منهما قد عاصر صاحبه، وتنقلا سوياً بين المدن الإسلامية، زد على ذلك أن الأرضية الثقافية التي تجمعهما واحدة، وهي الثقافة الإسلامية، ولا يوجد تباين ملحوظ حتى يتميز أحدهما عن زميله في هذه المسألة، والمهم تحديد مضمون الأفكار ومدى تأثيرها في الشعب المسلم إيجاباً أو سلباً.

مؤلفاته:

ذكر المؤرخون أن لغيلان الدمشقي بعض الكتب، وكثيراً من الرسائل ولكن لا يوجد له مؤلفات في المكتبة العربية، ويبدو أنها قد أبيدت مع التراث الاعتزالي إبان محنتهم أيام الخليفة المتوكل.

---

(١) المعارف ص ٤٨٤ ، سرح العيون ص ٢٨٩ (ط . أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، ١٩٦٤ م)
(٢) احسان عباس : الحسن البصري ص ١٧٠ (دار الفكر العربي، القاهرة)
(٣) فجر الإسلام ص ٢٨٦ (النهضة المصرية، ١٩٨٦م).

وكل الذي نقل عنه عبارة عن مقتطفات قليلة، ورسائله التي أرسلها لعمر بن عبد العزيز وبعض المحاورات، والمناقشات التي دارت بينه وبين معاصريه، فضلاً عن أقواله في أثناء المحاكمة التي أعدت له من قبل هشام بن عبد الملك.

وما ذكر عن مؤلفاته هو:

- كتاب في الرد على الأوزاعي في القدر.

ويبدو أنه بسط فيه رأيه في مسألة حرية إرادة الإنسان.

- كتاب نقض القول بالقدر [١].

يقال أنه كتبه لكي يتقرب به إلى العامة بعد أن هاجموه، وشهروا به وآذوه بسبب كتابه الذي رد فيه على الأوزاعي، ولما كان الأوزاعي يمثل المتحدث الرسمي للخليفة ويملك القدرة الكاملة للتعبير عن رأيه في وسائل الإعلام المختلفة، مثل المسجد والخطب، وكتابة الرسائل إلى الأمصار، فيبدو من ذلك أنه ألب الجماهير ضده وشوه وجهة نظره، فكتب غيلان هذا الكتاب يوضح رأيه تفصيلاً.

له رسائل إلى إخوانه ما يدخل في مجلدات، تشتمل على التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد والدعاء إلى الله والتزهيد في الدنيا [٢]

وقال الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): عاشت رسائل غيلان في العالم الإسلامي، تؤثر في الكتاب والبلغاء، وكانوا يزاوجون بينها وبين مواعظ الحسن البصري [٣].

وقال الخياط المعتزلي (ت ٣٠٠هـ): إن لغيلان رسائل كثيرة، وشهرتها قد طبقت الأرض. أما ابن النديم (ت ٣٨٥هـ) فيقول: إن غيلان من أئمة البلغاء ولرسائله مجموع كبير نحو ألفي ورقة [٤].

---

(١) عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٠ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٣٠ .
(٣) البيان والتبيين جـ ١ ص ٢٣٩ ، وأيضاً الجهشياري : الوزراء ص ١٤١ .
(٤) الفهرست ١٧١ (دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م)

ثانياً: آراء غيلان

تمهيد:

يجمع مؤرخو الفرق الإسلامية على أن غيلان من المرجئة [(١)]، والإرجاء له معان متعددة منها: الإرجاء يعني التأخير، أي تأخير العمل عن النية والقول في مفهومهم للإيمان. وقيل الإرجاء بمعنى إعطاء الأمل والرجاء لمرتكب الكبيرة فحكمة مؤخر إلى الله يوم القيامة، وقيل تأخير علي بن أبي طالب من الدرجة الأولى إلى الرابعة [(٢)].

وهذا المفهوم، أو بعضه، سنراه ينطبق على الكثير من الأفكار التي قررها غيلان فضلاً عن تلقيه العلم على يد الحسن بن محمد بن الحنفية وهو من رجال المرجئة.

وفرق المرجئة تنقسم إلى: مرجئة الجبرية، ومرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية.

وغيلان وأتباعه، جمعوا بين الأرجاء والقدر، والإرجاء والخروج، ومن ثم سوف نرى أن آراء غيلان يغلب عليها الطابع الانتقائي، الانتخابي

فهو لم يحاول أن يضع مذهباً متكاملاً، أو نسقاً مترابطاً من الأفكار والآراء، فيها إحكام وتناسق. ولكن يغلب عليه الرؤية الشاملة لجميع أحداث مجتمعه، ومعايشة الفرق التي ظهرت في عصره وأبرزهم المرجئة والخوارج والشيعة، والتعامل مع آرائهم واختيار ما يتفق مع ميوله واتجاهاته، لذلك تأتي آراؤه على شكل ردود على الفرق.

وبالإضافة إلى ذلك، يُلاحظ سبقه المعتزلة في وضع الأصل الثاني من أصولهم وهو القول بالعدل، أي بحرية الإرادة. ولا شك أن سبب ظهور هذا الاتجاه، هو التفاعلات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع، حينما رأى استغلال السلطة الحاكمة لفكرة الجبر

---

(١) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢١٧ ، الفرق بين الفرق ص ٢٠٢، التبصير في الدين ص ٥٩، الملل جـ ١ ص ١٢٧ .

(٢) الملل جـ ١ ١٢٥ .

وغلبة روح التواكل والاستكانة على جانب كبير من الجماهير المسلمة.

وسوف نحاول أن نستكشف أبعاد رؤية غيلان الفكرية على ضوء الأصول الخمسة كما جاءت عند المعتزلة معتمدين على قول الخياط: إن غيلان كان يعتقد بالأصول الخمسة [١] وقول البغدادي: إن الإنسان عند غيلان مأمور بمعرفة العدل والتوحيد والوعد والوعيد[٢]. وفضلا عن ذلك نرى أن أغلبية أفكاره، والطابع الغالب عليها، موافقة المعتزلة، وهو لم ينفرد بهذا بل معه بعض المرجئة مثل أبي شمر، ومحمد بن شيب البصري.

١- التوحيد:

أ – يعد التوحيد الأصل الأول للمعتزلة، وقد قام هذا الأصل على تنزيه الله سبحانه في ذاته وصفاته وللأسف لا توجد نصوص صريحة وكاملة لتوضح رأي غيلان على وجه الدقة في هذه المسألة ويمكن أن نستنتج أنه أيد مبدأ التنزيه، وآمن به كما هو عند المعتزلة، والدليل على ذلك:

- أن فرق المرجئة انقسم رأيها في التوحيد إلى فرقتين:
  فرقة قالت بالتشبيه والتجسيم مثل مقاتل بن سليمان، وداود الجواربي، وأخرى قالت بالتوحيد كما ذهبت المعتزلة، ولما كان غيلان ضد فرق التشبيه فهو منحاز إلى المعتزلة.
- بعد أن عرض الأشعري رأي المعتزلة في التوحيد قال: وشاركهم في قولهم بالتوحيد الخوارج «وطوائف من المرجئة» وطوائف من الشيعة.
- ونخلص من هذا إلى أن غيلان من أنصار مبدأ التنزيه كما عرضه المعتزلة وهو قولهم إنه سبحانه واحد أحد فرد صمد، ليس بجسم ولا صورة ولا جوهر ولا عرض، ولا يوصف بمساحة ولا يحيط به مكان ولا يجري على زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به

(١) الانتصار ص ١٢٧ .
(٢) أصول الدين ص ٣٢ .

الأقدار ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه .... وكل ما خطر على بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له [١].

ب – الصفات:

يميل غيلان إلى التوحيد بين الذات والصفات، ويحمل صفات: القدرة والإرادة والحياة والعلم، والسمع والبصر والكلام. أنها عين الذات، وينفي أن توجد الصفات خارج الذات، فقد ذهب كثير من المرجئة، ومنهم غيلان أن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وقال: إن لله علماً بمعنى أنه عالم، وله قدرة بمعنى أنه قادر [٢].

وهذا هو مذهب المعتزلة، إذ نفوا وجود صفات قديمة قائمة بذات الله، وإلا تعدد القدماء، وهذا شرك بالله، لذلك قالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة[٣].

جـ – خلق القرآن:

صفة الكلام من الصفات الإلهية، بدليل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ [التوبة: ٦].

ولما نفى غيلان القدم عن الصفات ومنها صفة الكلام لذلك ذكر عنه قوله: إن القرآن كلام الله سبحانه، وأنه مخلوق، لم يكن ثم كان. وإلى هذا المعنى أشار ابن نباته «أن غيلان أول من تكلم بخلق القرآن في الإسلام» [٤]

وهذا هو مذهب المعتزلة المشهور: قالوا: إن كلامه سبحانه محدث مخلوق، وهذا جرهم إلى القول بأن القرآن مخلوق، وهو حرف وصوت، كتب أمثاله في المصاحف. ولقد تفجرت هذه المشكلة فيما بعد فيما يسمى بمحنة خلق القرآن في عصر المأمون.

---

(١) مقالات جـ ١ ص ٢٣٥ .
(٢) الملل جـ ١ ص ٤٩٠ .
(٣) مقالات جـ ١ ص ٢٤٤ .
(٤) سرح العيون ص ٢٨٩ .

الرؤيـــة:

نفى الرؤية في الدنيا والآخرة – عند المعتزلة – نتيجة لازمة، ومترتبة على المقدمات السابقة التي أكدت مبدأ التنزيه، ونفي التشبيه عنه سبحانه فهو: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان ولا يحده مكان، ولا يتحيز في جهة دون جهة. ولا تدركه الأبصار لذلك نجد غيلان ينفي رؤية الله، حتى يخلو البناء المذهبي من التناقض، وتكون النتائج التي توصل إليها متسقة تماماً مع المقدمات الأولية.

وفرقة المرجئة اختلفت في قضية الرؤية على مقالتين:

- فمنهم من ذهب إلى أن الله يرى بالأبصار في الآخرة.
- ومنهم من أيد المعتزلة ونفى رؤية الباري بالأبصار في الدنيا والآخرة [١].

واتساقاً مع الآراء السابقة التي قال بها غيلان، لذلك قرر أن الله لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ولا يجوز ذلك عليه [٢].

ومن ثم نستطيع أن نستنتج أن غيلان قد وافق المعتزلة في الأصل الأول من أصولهم وأنه أخذ بمبدأ التأويل، وإعمال العقل في الآيات لكي يصل إلى التنزيه الكامل والوصول إلى مقام آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهي التنزيه المطلق للذات الإلهية.

٢ – العدل:

في الأصل الثاني، تساعدنا النصوص المتاحة لشرح وجهة نظر غيلان، فضلاً عن هذه القضية اشتهر بها ومعه أستاذه معبد الجهني وقد ناضلا من أجل نشرها وكافحا كفاحاً مشهوراً في سبيل تأكيدها داخل المجتمع الإسلامي آنذاك.

يقول الشهر ستاني في شيء من الإيجاز: «كان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد» [٣] أي أن الأفعال الخيرة الحسنة، والشريرة السيئة ترجع إلى إرادة الإنسان.

---

(١) مقالات جـ ١ ص ٢٣٣ .
(٢) مقالات جـ ١ ص ٢٨٩ .
(٣) الملل جـ ١ ص ١٢٧ .

وفي نص آخر حفظه الأشعري يقول: إن أفعال العباد لا يقال إن الله سبحانه أرادها، إذا لم تكن، ولا يقال لم يردها، فإن كانت جاز القول بأنه أرادها. فما كان من فعلهم طاعة، قيل: أراده الله سبحانه في وقته، وإن كان معصية قيل: لم يرده [١].

وبعبارة أخرى، يرى غيلان: أن الإرادة الإلهية تقف موقفاً محايداً، بالنسبة إلى أفعال العبد، إذ لا يوجد أمر إلهي، أو فعل إلهي يجبر الإنسان على إتيان الفعل أو تركه وللإنسان حرية الاختيار فيما يأتي وفيما يدع، فيما يأخذ أويترك، فهو حر في تقرير مصيره.

كل هذا، مادامت الأفعال الإنسانية في حيز التفكير والتقرير والعزم، أو ما دام الأمر على المستوى النظري. أما حينما تحدث الأفعال في الواقع وتصدر عن الإنسان أي انتقلت من حيز الإمكان إلى حيز التنفيذ. جاز أن نقول أن الله سبحانه أرادها ولكن يجب أن نميز بين صنفين من الأفعال:

- الخيرة الحسنة التي لاءمت القوانين الإلهية، وأوامر الرسل، فهذه يقال عنها أنها مرادة لله، وأنه سبحانه يحبها. وهي طاعة من العباد وتقرباً.

- الشريرة السيئة، التي هي في جوهرها المعاصي، والآثام والذنوب، فلا شك أن الله لم يردها ولم يحبها.

والأفعال التي هي طاعة ينال عليها الإنسان الثواب والمكافأة، متمثلاً في الجنة ورضوان الله، والأفعال التي هي معصية يعاقب عليها، عقاباً شديداً، وذلك بالعذاب في النار وغضب الله عليه.

هذا التقرير الرائع من غيلان يتفق مع مبادئ العقل، ومسلمات المنطق، ومع الآيات القرآنية الصريحة، ويوافق رأي المعتزلة في قولهم «إن الله خلق الكافر ليس كافراً ثم أنه كفر وكذلك المؤمن»[٢]

أي أن الله خلق الإنسان على فطرة نقية، تميل به إلى الخير، وتنأى عن الشر، وهو الذي

---

(١) مقالات جـ ١ ص ١٩٨ .

(٢) مقالات جـ ١ ص ٢٩٨ .

يختار الكفر أو الإيمان بمحض إرادته، ونوازعه الداخلية، وتوجيهات عقله. ولبشر بن المعتمر (ت ٢١٠) أحد فرسان المعتزلة ومؤسس فرعها في بغداد، عبارة شبيهه لعبارة غيلان يقول: «إن الله لا يوالي المطيع حال طاعته، ولا يعادي الكافر حال كفره»(١).

وتتضح أبعاد رؤية غيلان لقضية الحرية من الرسالة المشهورة (٢) التي أرسلها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز يقول فيها بعد مقدمة طويلة: «... فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه أم هل وجدت سيداً يدعو إلى الهدى، ثم يصد عنه؟ أم هل وجدت رحيماً يكلف بالعبادة فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟ أم هل وجدت عادلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم بينهم كفى ببيان هذا بياناً»(٣) ومضمون هذه الرسالة يركز على النقاط الآتية:

- خلق الله الموجودات على أكمل وجه، وأحسن صنع، وأبدع تقدير، ليس فيها نقص أو قصور.

- من صفات الله سبحانه أنه عادل، فهو لا يخلق أفعال العباد ثم يعذبهم عليها. وهو منزه عن الشر والظلم، لذلك لا يكلف عباده فوق طاقتهم، ولا يحملهم على ظلم بعضهم بعضا. ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ..﴾ [فصلت: ٤٦].

- دعوة الله إلى الناس جميعا هي دعوة الخير والنور والصلاح، والصدق والمحبة والطريق إليه متاح للجميع، ومفتوح لكل البشر.

يعلق أحد الباحثين على الرسالة فيقول: «يقرر غيلان حرية الإرادة، وأن الله لا يعمل إلا الأصلح، فلا يقضي بالمعاصي، بل يرتكبها الإنسان بمحض إرادته، وكيف يعذب الله

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٥٧ .

(٢) رغم أن ابن عساكر، وابن عبد ربه، وابن نباته، ذكروا حوار غيلان مع عمر بن عبد العزيز ومحاكمة هشام له في حوار طويل إلا أنهم لم يشيروا لهذه الرسالة أبداً، وقد أشار إليها عبد الجبار، وابن المرتضى .

(٣) عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٠ .

على فعل فعله هو وهو عادل لا يظلم، ورحيم لا يكلف بما لا يطاق، وحكيم لا يفعل ما هو مذموم [١].

وهذا الأصل الذي قرره غيلان، اجتمع عليه المعتزلة بعد ذلك، وفصلوه وشرحوه ووضعوا له الأدلة والبراهين النقلية والعقلية. كما يتضح من قولهم: «إن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً، واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد» [٢].

واستكمالاً لقضية الإرادة تكلم غيلان عن موضوع «القدرة» التي يتم بها الفعل وهي التي سميت بالاستطاعة، فأثبت للإنسان استطاعه قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده وليست سوى سلامة الجسم الإنساني، وصحة جوارحه وأعضائه وتخليها من الآفات والأمراض [٣].

وقد تكلم المعتزلة في هذه المسألة، وتوسعوا فيها توسعاً كبيراً، وعكفوا على مناقشة طبيعة هذه الاستطاعة أهي فعلاً كما قال غيلان؟ وأيده في ذلك، ثمامة بن أشرس، وبشر بن المعتمر، أم أن الاستطاعة قوة داخلية ملازمة للإنسان فهو مستطيع بنفسه وإلى هذا ذهب إبراهيم النظام.

أهي قبل الفعل كما قال غيلان، وذهب إلى ذلك أبو الهذيل، أم معه؟ أتبقى بعده أم تفنى؟ أهي موجبة للفعل أم غير موجبة [٤].

وهكذا وضع غيلان المبدأ بشكل إجمالي، ثم قام المعتزلة بالشرح والتحليل والتقنين ووضع الأسس له، والأدلة النقلية والعقلية .

---

(١) في الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ١٠٠ .
(٢) الملل جـ ١ ص ٤٩ .
(٣) مقالات جـ ١ ص ٣٠٠ .
(٤) المصدر السابق ص ٣٠٤ .

٣ – الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين [١]:

جاء الرسول ﷺ بالرسالة: تتضمن خير البشرية ومصلحتها، ويدعوها إلى عبادة الله الواحد الأحد، والإيمان بالرسل والملائكة والكتب واليوم الآخر.

وكان الرسول، بشيراً ونذيراً، حمل وعداً من الله للمؤمنين، الذين يعملون الصالحات وينفذون أوامره المقدسة، ويتبعون تعليمات دينه، بأن لهم الجنة في الآخرة وهي الفوز العظيم. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلاً﴾ [النساء: ١٢٢].

وحمل أيضاً وعيداً، وتهديداً بإنزال العقوبة، والعذاب الشديد، للذين يعاندون الله ولا ينصاعون لأوامره، ويقترفون الكبائر والآثام.

قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

وموقف غيلان هو الإيمان بالوعد والوعيد، كما جاء في هدي الرسول، فهو لم يشذ عن رأي المسلمين جميعاً بالنسبة لعذاب الكفار، أن الله يخلدهم في النار؛ وأن أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار [٢] هذا الأمر لم يكن محل خلاف، إنما وقع الاختلاف في مرتكب الكبيرة من أهل القبلة. والساحة الفكرية التي عاش فيها غيلان كان يتنازعها أربعة آراء شهيرة:

- رأي الحسن البصري الذي ذهب إلى أن مرتكب الكبيرة منافق.
- رأي الخوارج الذين قالوا: كافر، ويخلد في النار.
- رأي واصل بن عطاء، الذي اشتهر بقوله: إنه في منزل بين المنزلتين.
- أما أصحاب الإرجاء، فقرروا تأخير حكم مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة، إذ لا

(١) الوعد: كل خير يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل. والوعيد: كل خير يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤) (ت، عبد الكريم عثمان، ط، وهبة القاهرة، ١٩٦٥م).

(٢) الفصل في الملل جـ ٤ ص ٣٨ (ط. السلام العالمية، القاهرة، ١٩٢٩م).

يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة. ثم اختلفوا، هل يجوز أن يخلد الله مرتكب الكبيرة في النار وانقسموا إلى أربعة أقاويل:

- قال بشر المريسي (ت ٢١٩هـ) محال أن يخلد الله الفجار في النار.

- وقال أصحاب بن بشر ومحمد بن شبيب: جائز أن يدخلهم النار ويخلدهم فيها وجائز ألا يخلدهم.

- وقالت الفرقة الثالثة: يدخلون النار لكن يخرجهم الله بشفاعة الرسول ﷺ.

- وقال غيلان: «جائز أن يعذبهم الله، وجائز أن يعفو عنهم، وجائز ألا يخلدهم فإن عذب أحد عذب من ارتكب مثل ما ارتكبه، وكذلك إن خلده، وإن عفا عن أحد عفا عن كل من كان مثله»[1].

ومعنى ذلك، أن غيلان يميل إلى تفويض الأمر لله، ويؤمن بأن الوعيد، يتضمن الاستثناء أي استثناء أهل القبلة، مهما ارتكبوا من الكبائر، من الخلود في النار. اعتماداً على قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ١١٦].

ومعنى ذلك أيضاً: أنه لا يتفق مع المعتزلة فيما ذهبوا إليه وهو أن المؤمن إذا ارتكب كبيرة ومات من غير توبة استحق الخلود في النار، لكن عقابه يكون أخف من عقاب الكافر[2].

ويبقى سؤال يحتاج إلى بحث، ما دوافع غيلان إلى هذا الموقف؟.

إذا كان فكره مملوءاً بروح التمرد والثورة على الأوضاع الاجتماعية، فلماذا لم يذهب مذهب الخوارج، لا سيما وأنه سيؤيد وجهة نظرهم في مسألة الإمامة.

هل معنى ذلك أن غيلان أراد أن يمالئ الدولة الأموية؛ ووقف منها موقف المهادن حتى لا يتصادم معها؟ أي أن رأيه يخضع لاعتبارات سياسية أساساً؟.

(١) مقالات جـ ١ ص ٢٣٠ .
(٢) الملل ص ٥٠ .

إن الواقع يكذب ذلك، لأنه تصادم مع الدولة الأموية صداماً عنيفاً، سواء بقوله: بحرية الإرادة، أم بخلق القرآن، أو ينقد تصرفاتهم، وتوجيه اللوم لنظام حكمهم، وبعد أن حماه عمر بن عبد العزيز طوال عهده، لم يتوان هشام في القبض عليه وقتله. ومعنى ذلك أن موقفه بني على أساس ديني، وما توصل إليه من استقرائه للقرآن الكريم.

ربما أراد غيلان، أن يقف موقف المعارض للتصرفات الطائشة التي صدرت عن الخوارج في تهوسهم الديني العنيف، ووقوفهم أمام ظواهر النصوص دون فهم معانيها أو إعمال العقل فيها.

وموقف التفويض في هذه القضية التي تعلو على مستوى العقل الإنساني، آمن كثيراً من البت فيها، لاسيما ومقاليد البت فيها ليس في يد الإنسان وإنما موكل إلى الله، ونصوص القرآن كلها تقول بعدم تكفير أهل القبلة، وتؤكد على رحمة الله سبحانه لكل إنسان ما عدا الشرك به، والآيات صريحة: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ١١٦].

ورأي غيلان يتفق مع أهل السنة فهم «لا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله سبحانه ينزلهم حيث شاء»[١].

ويعلل أحد الباحثين نزعة الإرجاء عند غيلان فيقول: «الإرجاء نزعة ترمي إلى شيء من التفويض وتتحاشى الحكم على تصرفات يعز الحكم عليها لاسيما إذا اتصلت بأشخاص لها قدرها كعثمان وعلي»[٢].

وبينما ذهب غيلان إلى التفويض والإرجاء في قضية مرتكب الكبيرة، نجده يقرر أن أطفال المشركين والمؤمنين في الجنة[٣]. وهو يقف ضد أقوال بعض الخوارج الذين قالوا: حكمهم حكم آبائهم، والجدير بالذكر، أن المعتزلة أخذت بهذا الرأي فيما بعد حيث

(١) مقالات جـ ١ ص ٣٤٧ .
(٢) في الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ١٠٠ .
(٣) مقالات جـ ١ ص ٢٠٥ .

أجمعوا: على أنه لا يجوز سبحانه أن يؤلم الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم [١] وهذا موقف معتدل يعتمد على قول الرسول ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث الصبي حتى يبلغ والنائم حتى يستيقظ، والمجنون حتى يفيق».

٤ - طبيعة الإيمان:

المعرفة عند غيلان تتم على مرحلتين:

- المعرفة الأولى هي الفطرية المركوزة في النفس البشرية. التي تولد مزودة بها، وهي اضطرارية وهذه ليس من الإيمان في شيء، لأنها قسمة عادلة بين جميع البشر من قبل الله.

- والمعرفة الثانية هي معرفة الله، وصفاته، ومحبته، والخضوع إليه، والإقرار بما جاء به الرسول من عند الله سبحانه وتعالى، وهذه المعرفة المكتسبة يمكن أن نطلق عليها صفة الإيمان [٢] والصفة الواحدة في الإيمان، لا يقال لها إيمان إذا انفردت بنفسها ولا يقال لها في نفس الوقت بعض الإيمان، لأن الإيمان لا يتجزأ، ولا يتبعض إلى أبعاض.

- الإيمان في اللغة هو التصديق، وهو الإقرار باللسان، ومن ثم تأخير العمل كله عن الإيمان أو بعبارة أخرى، إن العمل ليس داخلاً في مفهوم الإيمان.

- الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل الناس فيه [٣].

- هذه وجهة نظر غيلان، ويبقى للناظر في هذا الكلام عدة ملاحظات:

- ربما استند غيلان في قوله بالمعرفة الفطرية إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ [الأعراف: ١٧٢]. فالإشهاد العام لجميع الناس هو ميثاق وعهد أخذه الله على البشر جميعاً حينما كانوا في عالم الذر، بإقرارهم بأنه واحدٌ أحد، وقد أخذ بهذا الرأي كثير من المفكرين مثل الزمخشري، وابن حزم والواحدى [٤].

---

(١) مقالات جـ ١ ص ٢١٩ .

(٢) مقالات جـ ص ١٢٧، الملل جـ ١ ص ١٢٩ .

(٣) مقالات جـ ١ ص ٢١٧ ، الفرق بين الفرق ص ٢٠٦ ، الملل جـ ١ ص ١٢٧ – ١٢٩ .

(٤) الزيني : ابن القيم وآراؤه الكلامية ص ١٠٥ .



- أما المعرفة المكتسبة فهي إضافة جليلة من غيلان، إذ أنه أقام الإيمان على أساس النظر والتفكر والتأمل والاستدلال، والنزعة العقلية، أي الإيمان المؤسس على الدليل، القائم على البرهان والمستند إلى الحجة الواضحة. فلا إيمان دون نظر.

ومن ثم فغيلان قد سبق المعتزلة في تأسيس الإيمان عامة على أساس العقل وإعطائه الريادة في معرفة الله وصفاته، ومحبته، والإقرار بما جاء به الرسول.

- رفض غيلان أن يقال للصفة الواحدة إيمان، وهذا مخالف لأهل السنة، لأنهم اعتبروا أن كل صفة طيبة، أمر بها الدين، وأقامها الإنسان المسلم مثل اتباع الجنائز والجهاد في سبيل الله، وبر الوالدين، وإقامة الصلاة، وإتياء الزكاة، من الإيمان.

- واعتمدوا على قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢].

وقول الرسول ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول: لا إله إلا الله. وأدناه إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[(١)].

والمشهور عن أهل السلف وأهل الحديث والخوارج: أن الإيمان قول وعمل، وأن الأعمال كلها داخلة في مسمى الإيمان.

وما دام العمل داخلاً في مسمى الإيمان إذن فهو يزيد وينقص، وهذا عكس ما قاله غيلان وهذا التوجه يخالف رأي المعتزلة مخالفة صريحة.

فقد ذهب واصل بن عطاء إلى أن «الإيمان مجموعة من الخصال الخيرة، إذا اجتمعت في الإنسان سمي مؤمناً»[(٢)] ويقرر القاضي عبد الجبار أن الإيمان، قول وعمل، يزيد وينقص، يقول: «إذا كان المرجع إلى أداء الطاعات والفرائض منها، والنوافل، وإلى اجتناب المقبحات فإن ذلك مما يدخله الزيادة والنقصان بلا إشكال، والذي يدل على أن الإيمان يزيد وينقص»[(٣)] قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢].

---

(١) جامع العلوم جـ١ ص ١٤٧ .
(٢) الملل جـ ١ ص ٥٠ .
(٣) شرح الأصول ص ٨٠٢ .

وقد ذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى «إن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، وأن كل طاعة وعمل خير فرضاً كان أو نافلة فهي إيمان، وكلما إزداد الإنسان خيراً ازداد إيمانه، وكلما عصى نقص إيمانه» [(١)].

ومن كل هذا يتضح صدق قول الشهرستاني عن غيلان: أنه جمع بين القدر والأرجاء لأن المرجئة جميعا، يؤخرون العمل، عن التصديق والقول

وهذا الرأي «يتعارض مع قوله بمبدأ حرية الإرادة، وأن الإنسان مسؤول عما يفعل وأن في وسعه أن يسعد نفسه أو يشقيها» [(٢)].

الحقيقة أن الباحث لم يهتد إلى السر الذي دفع غيلان إلى أن يرفض العمل كأساس من أسس الإيمان، لأن هذا فيه تعارض واضح مع الكثير من مبادئه مثل القول بحرية الإرادة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. وفيه تعارض أيضاً مع نزعته العقلية التي رأيناها في كثير من آرائه، وفيه تعارض مع آيات القرآن الكريم، والأحاديث الثبوتية عن الرسول ﷺ.

هل هناك تحريف في آراء غيلان، وأن مؤرخي الفرق الأوائل شوهوا صورته؟ [(٣)]

هذا احتمال بعيد. هل أداه فهمه لآيات القرآن أن يقصر الإيمان على التصديق بالقلب والإقرار باللسان مع استبعاد العمل. ولكن لماذا ثار على الأمويين؟ وكيف نفسر رسالته

---

(١) الفصل جـ٣ ص ١٨٩ وأيضاً مقالات جـ ١ ص ٣٤٧، ويقول أبو حنيفة الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان، والإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى ففي اللغة فرق بين الإيمان والإسلام، فالإيمان في اللغة هو التصديق والإسلام هو القيام بالإقرار وعمل الأبرار ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام، ولا إسلام بلا إيمان فهما كالظهر مع البطن والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها . (شرح الفقه الأكبر ص٧٣).

(٢) مذكور : في الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ١٠٠، بدوي : مذاهب الإسلاميين ج ١ ص ١١ .

(٣) تساءل الدكتور بدوي في تفسير هذا الموقف فقال: إما ها هنا تحريف في إسم غيلان، وهو مرفوض لأنه وصف بالقدري وإما أن البغدادي يخلط خلطاً مقصوداً لمزيد من التشهير بغيلان (مذاهب الإسلاميين ج١ ص١١٢)



إلى عمر بن عبد العزيز وبيعه متاع بني أمية، وتشهيره بهم، ومهاجمته لهشام بن عبد الملك، والتنديد بأسرته؟ فهم مؤمنون على حد تعريفه. إنها أسئلة صعبة من المتعذر الإجابة عنها، ولا يملك الباحث إلا القول بموضوعيته أن غيلان يناقض نفسه في هذه المسألة

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هذا الأصل يظهر بجلاء في حياة غيلان ظهوراً واضحاً، وهو بذلك يؤكد مبدأ إسلامياً معلوماً من الشريعة بالضرورة، إذ اتفقت الأمة جمعاء على وجوب الأمر بالمعروف، وإسداء النصح والمشورة للمسلم، والنهي عن المنكر، واقتراف المعاصي وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. [آل عمران: ١٠٤].

واختلفت الأمة في كيفية تطبيق هذا المبدأ في الواقع الاجتماعي.

فأهل السنة من قدماء الصحابة قالوا: هو بالقلب أو باللسان إن قدر الإنسان على ذلك ولا يكون باليد ولا بالسلاح [(١)].

ولا يوجد نص صريح عن غيلان يحدد موقفه على المستوى النظري، اللهم إلا إذا أولنا كلام الأشعري عن «كثير من المرجئة» أنه ينطبق على غيلان.

«قالت الخوارج والمعتزلة والزيدية «وكثير من المرجئة» بأن تغيير المنكر بالسيف واجب إذا أمكننا أن ننتصر على أهل البغي، ونقيم دولة الحق [(٢)]. واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢] ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾. [الحجرات: ٩].

وفي هذه الحالة نستطيع أن نستنتج أن غيلان جوز تغيير المنكر باستخدام القلب واللسان والسيف، وهذا تطبيق لحديث الرسول ﷺ: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**» [(٣)]

(١) الفصل جـ ٣ ص ١٣٢.
(٢) مقالات جـ ٢ ص ١٤٠ والفصل جـ ٤ ص ١٣٢.
(٣) رياض الصالحين ص ٦٤ (ط. القاهرة).

هذا الرأي على المستوى النظري، والمعطيات التي نستطيع أن نستنبطها من النصوص. ولكن الواقع يخالف ذلك، لأننا لو اعتمدنا على سيرة غيلان الدمشقي نفسه، وحياته اليومية داخل حركة المجتمع، لأمكن تبين أداتين استخدمهما لتغيير الواقع الاجتماعي هما: القلب واللسان فقط، أما اليد فلا يوجد في حياته ما يشير إلى ذلك، إذ أنه لم يخرج على السلطان، أو خليفة المسلمين في عصره، ولم ينضم لحزب الخوارج الثائر بسيفه على كل سلطان. وأدلة ذلك كالآتي:

الدليل الأول: قول القاضي عبد الجبار: لما ظهر مبدأ الجبر والتشبيه، قام غيلان يدعو للعدل والتوحيد والتنزيه، وكتب العديد من الرسائل ونشر ذلك بواسطة خطبه في المجالس العلمية[1].

الدليل الثاني: أنه كان رجلا متمرداً يؤلب الجماهير على الأوضاع السائدة، بواسطة الخطب التي كان يلقيها لاسيما في موسم الحج، ولذلك قال الحسن بن الحنفية: إن غيلان حجة الله على أهل الشام وكل هذا على المستوى الخطابي والكلامي.

الدليل الثالث: رسالة غيلان إلى عمر بن عبد العزيز التي استشهدنا بجزء منها، والمقطع الأخير يتعلق بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول: «أبصرت يا عمر وما كدت ونظرت وما كدت، اعلم أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً، ورسماً عافيا، فيا ميت بين الأموات، لا ترى أثراً فتتبع، ولا تسمع صوتاً فتنتفع قد خفي عليك. أميتت السنة، وظهرت البدعة وأخيف العالم فلا يتكلم، ولا يفطن الجاهل فيسأل، وربما نجت الأمة بالإمام فانظر أي الإمامين أنت، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ [القصص: ٤١].

ولن تجد يا عمر داعياً إلى النار لا يتبعه أحد، ولكن الدعاة إلى النار، هم الدعاة إلى معاصي الله، فهذا مثل الذين خلفوا من قبلكم، وموعظة للمتقين[2]

(١) طبقات المعتزلة ص ١٦٢ .

(٢) طبقات المعتزلة ص ٢٣٠ .

ويمكن أن نرصد مجموعة من النقاط الإيجابية هي:

- وقف غيلان من الخليفة موقف الناصح الأمين، والمخلص الصادق، والمسدي للمشورة الواجبة والأمر إلى طريق الخير.

- تنبيه الخليفة إلى ظهور كثير من البدع انتشرت داخل المجتمع ويجب محاربتها، والكثير من السنة التي أبيدت ويجب إعادتها وإحياؤها.

- طلب إعطاء الحرية الكاملة للعلماء لكي يتكلموا، وينشروا المفاهيم الصحيحة للدين ويحيوا السنة، وينبهوا الخلفاء، ويسدوا النصح للأمراء، بلا خوف من رقيب، أو ترقب عذاب نازل، أو سيف مسلط. ويشجعوا الجهلاء أن يسألوا فيفهموا، ويتعلموا أمور دينهم، ويتبصروا أصوله.

- توجيه نظر الخليفة إلى علو قدره، وخطورة مواقفه في تصدر قيادة الأمة الإسلامية إذ يمثل قدوة المسلمين، والأسوة الحسنة، والإمام العادل، والناس يهتدون بأئمتهم ويقتدون بهم إن كانوا أخياراً أو أشراراً، وهذا القول الأخير يتفق مع قول لعمر بن عبد العزيز: «إن السلطان بمنزلة السوق، يجلب إليها ما ينفق فيها، فإن كان براً أتوه ببرهم وإن كان فاجراً أتوه بفجورهم»[1].

إن غيلان كان مسلماً صادق الإيمان، حينما التزم بتعاليم دينه وطبق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. واستغل قربه من السلطان بإسداء النصيحة وإخلاص النية لله بلا طلب ولا غرض دنيوي، كل هذا بقلبه ولسانه.

٦ – مسألة الإمامة:

تعد مشكلة الإمامة من أولى المشكلات التي ظهرت في الإسلام، وترتب عليها هذا الصراع الدامي الذي قسم الأمة أحزاباً وفرقاً، وكانت سبباً في ظهور أكبر حزبين سياسيين هما الشيعة والخوارج، وراح ضحية هذا الصراع آلاف من المسلمين على رأسهم علي بن أبي طالب وآل بيته الكرام.

(١) تاريخ الخلفاء ص ٢٦٨ (المكتبة العلمية، بيروت).

وكل فرقة استندت إلى الدين لكي تبرر موقفها. يقول الشهرستاني: أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذْ ما سُلَ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُلَ على الإمامة في كل زمان»[١].

وقد اتفقت الفرق جميعا: الخوارج والشيعة وجميع المرجئة والمعتزلة، على وجوب نصب الإمام، وأن الأمة واجب عليها الانقياد والطاعة له، وعليه أن يقيم أحكام الدين ويطبق قوانينه، ويسوس الرعية بالعدل والحق والمساواة، ولا يستثني من ذلك إلا.. «النجدات» من الخوارج التي رأت عدم جواز نصب الإمام. وعبد الرحمن بن كيسان الأصم من المعتزلة.

ثم افترقوا فرقاً: في مسألة نصب الإمام، فذهبت الشيعة إلى أن الإمامة بالنص والتعيين وأنها قضية أصولية، ويستشهدون بآيات من القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ على رأيهم. وباقي الفرق الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، قالوا إن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار، وان الأمر شورى بين المسلمين يختارون من يقيم أحكام الدين، لكنهم اختلفوا فيما بينهم، في ضرورة توافر شرط القرشية. فأيد شرط «القرشية» أهل السنة وبعض المعتزلة اعتماداً على حديث للرسول ﷺ يقول: «الأئمة من قريش»

ورفض الخوارج وبعض المرجئة وأغلبية المعتزلة هذا الشرط [٢]

وبعد هذا التمهيد، نتوقف لكي نتبين رأي غيلان في هذه القضية.

قرر غيلان أن «الإمامة يستحقها كل من قام بها، إذا كان عالماً بالكتاب والسنة ولا تثبت الإمامة إلا بإجماع الأمة كلها» ويؤكد الشهرستاني الرأي السابق، فيقول على لسان غيلان: «إنها تصلح في غير قريش وفي كل من كان قائماً بالكتاب والسنة، كان مستحقاً لها وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة»[٣]. ومعنى ذلك أنه لا يشترط شرط القرشية ويجوز اختيار الإمام من بين صفوف كافة المسلمين مع شرطين أساسيين

---

(١) الملل جـ ١ ص ٣٠ .

(٢) فرق الشيعة ص ٩ (بيروت، ١٩٨٤م)

(٣) الملل جـ ١ ص ١٢٧ .



- قدرته على تطبيق أحكام القرآن الكريم والسنة النبوية.
- إجماع الأمة على اختياره، ومبايعته.

ومن ثم يتفق غيلان مع الخوارج اتفاقاً كاملاً حينما وافق على إلغاء شرط القرشية وهنا تظهر نزعته العقلية، في هذه القضية المصلحية، ونزعته إلى الحرية، وتعمقه في فهم روح الإسلام، حينما قال: إن الإمامة باختيار المسلمين وليست بالنص والتعيين ويتفق أيضاً مع المعتزلة الذين عارضوا شرط القرشية – ويستثنى من ذلك الجبائيان اللذان قبلا شرط القرشية – اتساقاً مع تفكيرهم العقلي ونزعتهم إلى الحرية، حيث قرروا «أن الإمامة يستحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة»[1]. ولكنهم فضلوا القرشي على النبطي في حالة اجتماعهما، وقيامهما بالكتاب والسنة، مع تقرير مبدأ إجماع الأمة.

ولو نظرنا نظرة تأملية لرأي غيلان من المنظور الديني، نجده أقرب للدين، فكل من وجد في نفسه الكفاءة العلمية والبدنية، والعقلية، وأصبح قادراً على تطبيق تعاليم الدين، فمن حقه أن يرشح نفسه إماماً للمسلمين، دون أن يستند في ذلك إلى عصبية جنسية، أو قبلية، أو طائفية، وهذا ما يتفق تماماً مع الدين، ومع قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقول الرسول ﷺ: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى».

وإذا دققنا في وجهة نظر المعتزلة، نجدهم تعاملوا مع الواقع الاجتماعي، تعامل الخبير الواعي، وغاصوا في أعماقه، وتفهموا طبيعة التركيبة الاجتماعية التي يقوم عليها المجتمع العربي، وهي العصبية الجنسية، سواء أكان ذلك قبل الإسلام أم بعده، ورغم كل مبادئ الدين ودعوة الرسول ﷺ بأن كل الناس من آدم وآدم من تراب وأن كل الناس سواء أمام الله، فإن الإسلام لم يستطع محو العصبية البغيضة من نفوس بعض العرب «أي التعصب للجنس بالحق أو بالباطل».

لذلك فضل المعتزلة القرشي على النبطي في حالة اجتماعهما حتى يستطيع الإمام أن يستند إلى عصبية قوية تقف خلفه، وتنصره على أعدائه، إذ أن العصبية (بمعنى الوحدة

---

(١) فرق الشيعة ص ١٠ – ١١ ، ومروج الذهب جـ ١ ص ٢٣٦ (ط . القاهرة، ١٩٦٤م) .

والترابط ومناصرة الحق ومكافحة الباطل) تمثل القوة الضاربة للإمام، التي يعتمد عليها في زرع الهيبة في النفوس، ومركز الثقل الذي تلتف حوله القبائل، وصمام الأمان ضد الخارجين على سلطته. والقرشية تمثل في وقتنا الحاضر «الحزب القوي» الذي يمثل الدعامة الكبرى التي يستند إليها أي حاكم يتم اختياره، فهو الذي يرشحه ويناصره، ويقف خلفه في مواجهة أحزاب المعارضة.

أي أن نظرة المعتزلة لها مضمون سياسي ونفسي واجتماعي.

على أن هذا السبب نفسه دعا ضرار بن عمرو من الجبرية أن يستبعد شرط القرشية مظنة الاستبداد والتحكم، والحيف في الحكم، وجور العصبية، ومن ثم لا يستطيع المسلمون أن يزيلوا السلطان من الحكم، والحيف في الحكم، أو يثوروا ضده، مادام يستند في حكمه إلى عصبية قوية تحميه، يقول ضرار: «إن الإمامة تصلح في غير قريش حتى إذا اجتمع قرشي ونبطي قدمنا النبطي، إذ هو أقل عدداً، وأضعف وسيلة، فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة»[1].

والحقيقة أن وجهة النظر التي تقول بالقرشية، لها وجاهتها، وإيجابياتها وسلبياتها وتستند إلى مبررات معقولة، وأدلة منطقية مقبولة، فضلاً عن الواقع الاجتماعي.

وإذا تأملنا القضية المناقضة لها، التي تنفي شرط القرشية[2].

---

(١) الملل جـ ١ ص ٨٣.

(٢) أصحاب شرط القرشية، يحتجون بحديث للرسول يقول: «الأئمة من قريش».. والحقيقة أن هذا الحديث لا يفرض شرط القرشية على المسلمين ولكنه يستحسن ذلك دون أن يلزمهم به وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: قوله سبحانه: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. فالآية تميز فئة المتقين، العالمين بالكتاب، المنفذين لتعاليمه، المجاهدين في سبيل مبادئه، فكلنا أمام الله سواء، ولا يتميز منا إلا من حفظ تعاليم القرآن الكريم وفهم مقاصده، ونفذ حدوده، وحول مبادئه إلى واقع عملي ملموس في دنيا الناس، وسار على هدي السنة المشرفة واقتدى بالرسول في أفعاله وأقواله.

ثانياً: قوله سبحانه: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾. لأن النص المقدس يقرر بوضوح أن أمر المسلمين عامة هو بالمشاورة والاتفاق والاختيار والحوار، وعليهم إذا أرادوا أن يبرموا أمراً من الأمور، أو يناقشوا قضية من القضايا، أو يختاروا موقفاً من المواقف، فالحق الصراح هو الاتفاق والمناقشة =

فسوف نلمس مدى تعاملها مع الواقع، وصدق حدسها، واستفادتها من التجارب

= والمفاوضة والأخذ والرد بالتي هي أحسن حتى يستقر رأي الجماعة على موقف ما فيؤخذ به، دون تمييز طبقة على طبقة، ونظام الحكم في مقدمة هذه القضايا .

ثالثاً : عدم اختيار الرسول ﷺ لأبي بكر، وتنصيبه خليفة للمسلمين نعم أمر الرسول أبا بكر ليصلي بالمسلمين في أثناء مرضه، ونعلم دوره في خدمة الإسلام، والعمل على نشره، وجهده مشهود ومشكور وهذا ليس مجال نزاع، ولكن النزاع أن الأئمة لو كانت من قريش حقاً، فلماذا لم يختره الرسول ويعينه خليفة أمام جماهير المسلمين، حتى يصبح أمراً واقعاً، أو يأخذ البيعة له، ولماذا ترك الأمر شورى بينهم يختارون شخصاً ما أياً كانت هويته ؟ ولماذا وقع الخلاف بينهم ؛ بين القرشيين والأنصار، وبين القرشيين أنفسهم ؛

ورابعاً، علينا أن نلاحظ أن أهل مكة قد وقفوا موقفاً عدائياً مشهوراً ضد الدعوة الإسلامية، وأغلب صناديدهم لم يؤمنوا إلا في مراحل متأخرة لا سيما بعد فتح مكة، وفي الجانب الآخر، فأهل المدينة = وأغلبهم ليسوا من قريش. هم الذين تحملوا عبء الدعوة والدفاع عنها، فضلاً عن إيواء الرسول ﷺ وحمايته في الوقت العصيب، ثم دخلوا المعارك في « بدر » و« أحد » ضد القرشيين أعداء الرسول ومخرجيه من أحب بلاد الله إليه ومن ثم كيف ينسجم هذا مع تقريره أن الأئمة من قريش، بل كيف ينسجم هذا مع قوله اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي، وقول عمر بن الخطاب : « لو أن سالما حي ما داخلتني فيه الظنون، وذلك حين أسند أمر الخلافة إلى أهل الشورى ومعلوم أن سالماً كان مولى لأبي حذيفة .

أغلبية العلماء استبعدت شرط القرشية من الإمامة، ولو كان الحديث ملزماً للمسلمين لوافق العلماء على شرط القرشية .

وخلاصة القول : أن الحديث لا يعطي أي مبرر من المبررات لأسرة من الأسر، أو لقبيلة من القبائل، أو لطبقة من الطبقات احتكاراً للسلطة لنفسها، أو الاستحواذ على الحكم لمصلحتها، والسيطرة على مقاليده دون باقي جماهير المسلمين كما وقع في الدولة الأموية والعباسية، وطوال تاريخ الدولة الإسلامية، أصبح الحكم وراثياً حتى مطالع العصر الحديث، والظلم الذي وقع على المسلمين من جراء ذلك، واضح بين في مظانه، وليرجع إليه من يشاء، وتظل الشورى هي الأصل والقاعدة الأساسية لاختيار الحاكم من بين جميع فئات الشعب مع توافر الشروط التي قررها العلماء في هذا المجال (راجع الماوردي : الأحكام السلطانية، ط . الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م) .

ويرى الشيخ أبو زهرة، في مجمل النصوص التي وردت في أفضلية قريش : « أنها لا تدل دلالة قطعية على أن الإمامة يجب أن تكون من قريش، وإن إمامة غيرهم لا تكون خلافة نبوية، وعلى فرض أن هذه الآثار تدل على طلب النبي أن تكون الإمامة من قريش، فإنها لا تدل على طلب الوجوب بل يصح أن يكون بياناً للأفضلية لا لأصل صحة الخلاف (تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٨٢) .

ثم يستطرد بعد ذلك قائلاً : « إن النصوص في مجموعها لا تستلزم أن تكون الإمامة في قريش وأنه لا تصح ولاية غيرهم بل إن ولاية غيرهم صحيحة بلا شك » (المصدر نفسه ص ٨٢) .

المتعددة، ولها أيضاً مبرراتها وحججها القوية لاسيما وهي تستشهد بمآسٍ تاريخية ووقائع مشهورة، وليست في طي الكتمان وفي الوقت نفسه لها سلبياتها.

كأنما كل ما نراه في حياتنا ناقص بوجه من الوجوه، وأنه في طور التشكل والاكتمال ولكنه لا يكتمل، وإنما ينبغي الوصول إلى الكمال. بناء على المبادئ العليا والقيم السياسية وأن الحياة خلقت هكذا ناقصة «وان لكل شيء إذا ما تم نقصانا» وطبيعة الحياة ليست السكون، ولكنه الصراع المستمر بين الخير والشر، والعدل والظلم، والحرية والاستبداد، والفقر والغنى، والحب والكره، والفضيلة والرذيلة. ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسمُ اللهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠]. وكل المطلوب من الإنسان أن يقترب من دائرة الخير والمحبة والعدل والحرية والمساواة والفضيلة. قدر الطاقة البشرية.

ثالثاً: مقتل غيلان

تمهيد:

يعد غيلان الدمشقي، الشهيد الثالث [1] من شهداء الدعوة لحرية الإرادة، وفارساً من فرسان الجهاد في سبيل الله، وفي سبيل الدعوة إلى اليقظة الدينية لفهم مقاصد الدين وتعاليم القرآن، وغايات النبوة، والحاث على تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية، كما جاء بها الدين، بعد أن رأى طبقة حاكمة قوية تمتلك أسباب المعيشة الرغدة، ومقدرات الحكم وأخرى منقادة، كادحة فقيرة، تدفع الضرائب وتعيش في مستوى الكفاف.

وهذه محاولة جادة لمعرفة أين الحقيقة في مقتل غيلان؟

يؤكد الباحث أنه سيقدم المادة التاريخية، كما ذكرها المؤرخون ثم يشرك القارئ معه في استنباط معطيات النصوص. محاولاً أن يقف محايداً قدر الإمكان، ولا يتحيز إلى طرف دون آخر، قدر الطاقة الإنسانية، مطبقاً عناصر المنهج العلمي، وأولاها النظرة الموضوعية، واستبعاد الأهواء الذاتية، والعواطف الشخصية. لكي يتسنى الإجابة على هذا السؤال بصورة علمية. لماذا قتل غيلان؟

أقتل لأسباب دينية، لأنه مرق من الإسلام، كما يمرق السهم من الرمية كما يقول العرب؟ أم أنه قتل لأسباب سياسية – قاتل الله السياسة – وأغراض شخصية تتمثل في الثأر السابق بينه وبين بني أمية؟

هذه محاولة للاستكشاف؛ وتلمس جوانب الطريق، ومعرفة أين تكمن الحقيقة.

١ – الأسباب الزائفة:

ذكر بعض المؤرخين أن قتل غيلان على يد رجال الدولة الأموية، وبأمر من هشام بن

---

(١) ذكرنا سابقاً أن الشهيد الأول هو معبد الجهني، والشهيد الثاني هو عمر بن المقصوص وسوف نتكلم عنه خلال البحث عن الأسباب الحقيقية لمقتل غيلان .

عبد الملك (١٠٥هـ - ١٢٦هـ) ثم التمثيل به وتقطيع يديه، ورجليه ولسانه ثم صلب على باب دمشق كان لأسباب دينية، أي حماية الدين الإسلامي من الخارجين عليه، لأن قول غيلان بحرية الإرادة (نفي القدر) يمثل انتهاكاً لتعاليم الدين، وخروجاً على سنة الصحابة، وأن مجرد الخوض في هذا الموضوع يعد تهجماً على الدين [(١)].

إن ما عرضناه سابقاً عن حياة غيلان، موثقاً بشهادة المؤرخين، يفند هذا الاتهام فقد كان رجلاً متديناً تديناً عميقاً، واشتهر بالورع والتقوى، وأنه كان زاهداً في الحياة محباً للعلم والعلماء، وقد زار البيت الحرام أكثر من مرة، داعياً لمبادئ الإسلام وسنة رسوله بالقول والفعل [(٢)].

وبالإضافة إلى ذلك أن هشام بن عبد الملك لم يكن أكثر تحمساً للدين من عمر بن عبد العزيز «قديس بني أمية» وقد قال غيلان بالقدر في عهده، فلم يصب بأذى [(٣)].

إذاً فالاتهام يعد اتهاما زائفاً ليس له سند تاريخي ولا دليل من الواقع وسيرة غيلان تنفي ذلك وتؤكد تدينه.

أما الاتهام الآخر وهو عدم إخلاصه للإسلام بل واتهامه بالنصرانية فقد ذهب بعض المؤرخين يشككون في جدية إسلامه ويعرضون به تعريضاً صريحاً فيقول ابن قتيبة: كان قبطياً قدرياً لم يتكلم أحد في القدر قبله إلا معبد، آخذه هشام فصلبه بباب دمشق بدعوى من عمر بن عبد العزيز.[(٤)]

وقد وافقه أحد الباحثين المعاصرين، فقال: إن مشكلة القدر أثيرت من جانب أفراد مسيحيين اعتنقوا الإسلام ثم استشهد بقول ابن قتيبه[(٥)].

---

(١) التبصير في الدين ص ٤٠ ، تاريخ دمشق جـ ٧ ص ٣٨٤ . ميزان الإعتدال جـ ٢ ص ٣٢٤، سرح العيون ص ٢٩١ .

(٢) عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ١٦٢ .

(٣) التفكير الفلسفي ص ١٤٨ (دار المعارف بمصر) .

(٤) المعارف ص ٤٨٤ .

(٥) التفتازني : علم الكلام ص ٢٠ .

وهذا اتهام باطل فليس من حق المسلم التعريض بأخيه المسلم مهما كانت ديانته السابقة والإسلام لا يحثنا على البحث في نوايا الناس، وشق قلوبهم للتعرف على خبيئتها ويكفينا الإعلان بالإسلام، والمعاملة الطيبة، والسلوك القويم، الذي نشهده من الآخرين لكي نحكم عليهم. وقد شكك البغدادي في هذه المسألة - أي أنه قبطي - رغم أنه متحامل على معبد وغيلان فذكر أن غيلان من النبط [1]. والنبطي أقرب إلى العقل هذا أولاً.

ثانياً: من مقاصد الدين، حفظ النفس والعقل والمال والعرض، وقتل المسلم والتمثيل به فيه إهانة لكرامته وإهدار لشرف الإنسانية كلها، وهدم جميع مبادئ الدين. وبعد مقتل حمزة والتمثيل بجثته، حث القرآن رسوله ﷺ على أن يعامل الكفار بالمثل وإن صبر كان أفضل وإن أحسن إليهم فهذا خلق النبوة، وسمو تعاليم الاسلام. يقول تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ * وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللهِ وَلاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلاَ تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ * إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٦-١٢٨]

ثالثاً: أن عمر بن عبد العزيز جادل غيلان، وتناقش معه نقاشاً طويلاً، وقربه إليه وعينه أميناً على خزائن الدولة، ومستشاراً له، أي أنه كان راضياً عنه أتم الرضا حتى لو لم يوافق على دعوته للحرية من باب التحرج الديني - كما أسلفنا -.

والقول بأنه دعا عليه قائلاً: «اللهم إن كان صادقاً فارفعه ووفقه، وإن كان كاذبا فلا تمته إلا مقطوع اليدين والرجلين مصلوبا» [2] رواية ظاهرة الوضع والتلفيق، وضعها مؤرخو السلطة ونسبوها لعمر بن عبد العزيز لمكانته في الإسلام، وعلو قدره، وأرادوا بذلك أن يخففوا من غضب الجماهير، ورد فعلهم تجاه الحادث المشؤوم، ويبرروا لهم ذلك التصرف بكونه نبوءة من عمر الصادق، ويبرئوا ساحة هشام من حادثة القتل، وإظهاره بمظهر المدافع عن الدين.

(١) الفرق بين الفرق ص ٧٠، ويحتمل وقوع تصحيف في الكلمة من «نبطي» إلى «القبطي».
(٢) تاريخ دمشق جـ ٧ ص ٣٨٤ .

رابعاً: أن ابن قتيبة متحامل على القدرية تحاملاً شديداً، وكذلك على المعتزلة، وكل دعاة نفي القدر والصفات، ومن أخذ بأفكار معبد وغيلان. وكتابه «تأويل مختلف الحديث». أكبر شاهد على ذلك، إذ رمى كل زعماء الاعتزال بمختلف التهم وأشنعها وشن عليهم بما يخرج عن آداب الإسلام [١].

٢ - محاكمة غيلان:

ذكر بعض المؤرخين روايات متعددة عن سبب قتل غيلان، وقد اختلفوا فيما بينهم وسوف نورد هذه الروايات كاملة بقدر الإمكان، ثم نعقب عليها:

أ - رواية الطبري (ت ٣١٠ هـ):

«قال: قال حماد الأبح، قال هشام لغيلان: ويحك يا غيلان، قد أكثر الناس فيك، فنازعنا بأمرك، فإن كان حقاً اتبعناك وإن كان باطلاً نزعت عنه.

قال: نعم فدعا هشام ميمون بن مهران [٢] ليكلمه.

فقال ميمون: سل، فإن أقوى ما يكون إذا سألتم.

قال له: أشاء الله أن يعصى.

فقال ميمون: أفعصي كارهاً، فسكت غيلان.

فقال هشام: أجبه فلم يجبه.

فقال هشام: لا أقالني الله أن أقلته، وأمر بقطع يديه ورجليه» [٣].

هذه أقدم الروايات، وإن لم تكن أكملها، وقد أغفل الطبري تاريخ قتل غيلان وذكر هذه الرواية في معرض حديثه عن سيرة هشام، وذكر هذه الرواية نفسها ابن الأثير [٤] وابن

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٤٢ وما بعدها

(٢) استعمله عمر بن عبد العزيز على خراج الجزيرة وبيت المال بحران (الجهشياري : الوزراء ص ٥٣).

(٣) تاريخ الطبري جـ ٧ ص ٢٠٣ .

(٤) الكامل في التاريخ جـ٤ ص ٢٥٥ .

كثير[1]، دون إضافة تذكر من جانبيها.

ودلالة هذه الرواية، أن هناك وشاية ضد غيلان سعت إلى الخليفة، ولقد لمسنا أن الخليفة كان متحفزاً، وقد بيَّت النية لمحاكمته، والحوار القصير الذي دار لا يوضح مكمن الخطأ عند غيلان ولا يبرر قتله، ولا توجد آية قرآنية، أو حديث نبوي، فيهما ما يدين غيلان، أو أنه خرج على النصوص المقدسة، مما يؤكد في الأذهان أن المسرح أعد سلفاً، للتخلص منه بواسطة هذه المحاكمة الصورية المفتعلة التي أطاحت برأس هذا المفكر دون سبب جناه، سوى أنه يقول ربي الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

ب - رواية ابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ):

«توعد هشام بن عبد الملك، غيلان، وأنكر عليه التكلم في القدر. وقال له: ما أحسبك تنتهي حتى تنزل بك دعوة عمر بن عبد العزيز إذا احتج عليك في المشيئة بقول الله عز وجل: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللهُ ...﴾ فزعمت أنك لم تلق بالا، فانته أولى بك ودع عنك ما ضره إليك أقرب من نفعه، فقال غيلان ابعث إليّ من يكلمني ويحتج عليّ، فغاظ قوله هشاما فبعث إليه الإمام الأوزاعي (ت ١٥٧هـ) الذي قال له: هل علمت أن الله أعان على ما حرم؟

قال غيلان: ما علمت.

قال: فهل علمت على أن الله قضى على ما نهى؟

قال غيلان: هذه أعظم مالي بهذا من علم.

قال: فهل علمت بأن الله حال دون ما أمر؟

قال غيلان: ما علمت.

قال الأوزاعي: هذا موات من أهل الزيغ، فأمر هشام بقطع يده ورجله»[2].

---

(١) البداية جـ ٩ ص ٣٥٣.

(٢) العقد الفريد جـ ١ ص ٣٣٣.

وقد ذكر ابن نباته (ت ٧٦٨هـ) هذه الرواية[١] نفسها.

وما يستخلص من هذه القصة، هو كراهية هشام كرهاً شديداً للقول بحرية الإرادة ومعتنقيه، وقد حذر غيلان كي يتراجع، موضحاً له أن هذا يضره أشد الضرر ولا يعود عليه النفع البتة. وبعد ذلك تجري محاكمة صورية، ويبدو أنها رتبت ثم بدأ النقاش العلني، فألقى الأوزاعي بمجموعة أسئلة أقل ما يقال عنها إنها أحاجي وألغاز، ولما لم يجب غيلان عنها أفتى الأوزاعي بقتله، رغم أن الإجابة على هذه الأسئلة أو عدم الإجابة عنها لا تعطي لمخلوق سلطاناً على الآخر لكي يفتي بقتله. وإهدار دمه في سبيل اعتقاد ما، أو فكرة ليس فيها أدنى مخالفة لتعاليم الدين بل هو الخروج عليها.

وقد صدق أحد الباحثين في قوله: «لم يستحل أحد من علماء المسلمين دماء القدرية، كما فعل الأوزاعي»[٢].

وقد علق على المحاكمة أحد الباحثين المعاصرين، المشهورين بالإمامة في العلم والفضل والتقوى في الدين، فقال: «إن هذه المناظرة إن صحت - ولا مانع عندنا من قبولها - ليست مناظرة تساوي فيها الطرفان، بل كان أحدهما حراً طليقاً في إلقاء الأسئلة والآخر ليس له إلا أن يجيب من غير استفسار، فإما الإجابة وإما السيف، ويظهر أن الحكم بالإعدام قد أعد فكانت المحاكمة تبريراً للإعدام أمام الناس، ولم تكن سببه وباعثه»[٣].

جـ - رواية القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ):

بعد أن ذكر القاضي موقف غيلان مع عمر بن عبد العزيز وبيعه متاع بني أمية، وقوله هلم إلى متاع الخونة، هلم إلى متاع الظلمة.. تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سيرته وسنته ... ومن يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى.. قال: فمر هشام بن عبد الملك فقال: أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي والله لو ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه،

---

(١) سرح العيون ص ٢٩١ - ٢٩٢ .
(٢) نشأة الفكر جـ١ ص ٣٤٠، وترجمة الأوزاعي، في دائرة المعارف الإسلامية جـ ٣٥ ص ٢٠٦ .
(٣) أبو زهرة : المذاهب الإسلامية ص ١١٦ (دار الفكر العربي، القاهرة) .

فلما ولي هشام، خرج غيلان وصاحبه صالح بن سويد، إلى أرمينية، فبلغ ذلك هشاما، فأرسل في طلبهما فجيء بهما، فحبسهما في السجن ليقتلهما.

ثم أخرجهما فقطع أيديهما وأرجلهما، ثم قال لغيلان: كيف ترى ما صنع ربك بك؟ فقال: لعن الله من فعل بي هذا، ثم عطش صالح فاستسقى له غيلان.

فقال بعض أهل الشام: لا نسقيكم حتى تشربوا من الصديد. فالتفت إلى صالح متبسماً وقال: يا صالح زعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم، ولعمري لئن صدقوا، إن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب الله، ولئن كذبوا، إن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه من بعد ساعة من روح الله فاصبر يا صالح، ثم مات صالح، فوضعه غيلان ناحية القبلة وصلى عليه ثم أخذ يقول: قاتلهم الله كم من حق قد أماتوه، وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل في دين الله أعزوه، وكم من عزيز في دين الله أذلوه.

فقيل لهشام، قطعت يدي غيلان ورجليه، وأطلقت لسانه، فقد أبكى الناس حوله ونبههم على ما كانوا غافلين عنه، فأرسل إليه بقطع لسانه فقيل له أخرج لسانك فقال: لا أعين على نفسي، فكسر فكيه، واستخرج لسانه فقطعوه فمات رحمه الله»[١].

ونفس هذه الرواية نقلها ابن المرتضى (ت٨٤٠ هـ) دون إضافة تذكر[٢].

هذه الرواية، تعد أصح الروايات، وأدناها إلى القبول من الناحية العقلية والمنطقية إذ تقدم تبريراً مقبولاً، وحججاً قوية لعملية القتل، ومن ثم فالرواية فيها اتساق، تبدأ بمقدمات صحيحة أثبت المؤرخون وثوقها، ثم تؤكد حوادث.. وقعت فعلاً، وتنتهي إلى نتائج صادقة وأحداث القصة تتوالى منطقياً كالآتي:

- هجوم غيلان على بني أمية هجوماً شديداً ونعتهم بالظلم.
- تولي هشام منصب الخلافة.

---

(١) طبقات المعتزلة ص٢٣٢ – ٢٣٣ .

(٢) طبقات المعتزلة ص ٢٧ .

- هروب غيلان إلى الشرق، بعيداً عن جواسيس السلطة، التي طلبته في كل مكان لإنزال العقاب عليه، جراء تهجمه على سلطة الخليفة.

- القبض عليه، وإلقاؤه في السجن وتعذيبه.

- صلابة غيلان في موقفه، وثباته على المبدأ، واعتقاده في صدق موقفه، وصحة رأيه، وقوة إيمانه وثقته بالله.

- التمثيل به، وقطع أعضائه ثم قتله وصلبه.

وقد علق أحد الباحثين، وهو يمثل دائرة معارف كاملة في العلوم واللغات فيقول:- «هذا تصوير رائع لاستشهاد غيلان الدمشقي واضح منه أن فيه تحاملاً شديداً على الأمويين، مما يؤدي بأن صانع هذه الرواية شيعي أراد التشنيع بالأمويين وإدانة مظالمهم لهذا يحيك الشك في صدر الباحث حول صحة هذه الرواية» [1].

والرواية ليس فيها تحامل، بل تقرر حقيقة موجودة، وكثير من المؤرخين أدانوا بني أمية وذكروا الكثير من مثالبهم، ومخازيهم من خلال عرض سيرة حياتهم، حتى المعتدلين منهم.

ولاشك في صحة الرواية، مع إقرارنا بأن فيها كثيراً من المبالغة لاسيما في ذكر التفصيلات.

ونقطة أخرى يذكرها الباحث : «أن المؤرخين اختلفوا في سبب قتل هشام بن عبد الملك لغيلان، فبعضهم يرى أن ذلك لقول غيلان بحرية الإنسان وأنه خالق أفعاله بينما يرى البعض الآخر أن ذلك يرجع إلى مهاجمة غيلان لمظالم بني أمية والتشنيع عليهم» [2].

والحقيقة لا يوجد خلاف بين الرأيين، أو بين المؤرخين عامة، لأن الرأي الثاني هو نتيجة لازمة عن القول الأول، ولما كان غيلان – وهذا ثابت تاريخيا – من دعاة الحرية، وقرر بصراحة أن الله ليس خالقا لأفعال الشر والمعصية وإنما ترد إلى الإنسان، ترتب على

(١) أستاذنا الدكتور / عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج١ ص١٠٥ .
(٢) المصدر السابق ص١٠٧ .



ذلك أن يصطدم بموقف الأمويين دعاة الجبرية، بل وساعدوا في نشر هذا الاتجاه، لإذكاء هذا الشعور في نفوس الشعب لإخماد أي ثورة قد تندلع ضدهم. وبسبب اعتقاد غيلان بحرية إرادة الإنسان، أظهر مخازيهم، وشهَّر بظلمهم.

٢- الأسباب الحقيقية.

من الممكن حصر الأسباب الحقيقية التي أدت إلى مصرع غيلان في ثلاثة أسباب حسب آراء أغلبية المؤرخين.

أ- مهاجمته حكام بني أمية.

تتفق الآراء أن غيلان الدمشقي، كان خطيباً مفوهاً ومتكلماً بليغاً، ومحدثاً لبقاً وقد استغل هذه المهارات المتعددة في التعريض بحكام بني أمية، ومهاجمتهم بطريقة علنية واضحة ونقد تصرفاتهم، وقد مر بنا هجومه الشديد عليهم، بعد أن عهد إليه عمر بن عبد العزيز بيع متاع الحكام السابقين، وكيف عرض بهم، ولمزهم بأنهم أضاعوا السنة، وأحيوا البدعة، وأنهم حكام جور، ظلموا الرعية، واستغلوا سلطتهم في الإثراء غير المشروع بينما الشعب أو أغلبيته تعيش على الكفاف، فضلاً عن التنديد بالولاة أمثال الحجاج، وخالد القسري الذين سفكوا دماء المسلمين بلا أدنى تحرج من ضمير [1].

يقول غيلان لأحد أصدقائه في رسالة طويلة أثناء مكوثه في سجن هشام: «إنك خلقت في زمن ابتلى الله العباد فيه بجهل لا علم معه، وضلالة لا هدى معها، وَلَبْسٍ لا بيان معه إلا قليل، فاجتمع العباد على الهلكة وقعدوا بكل صراط يوعدون، ويصدون عن سبيل الله من آمن ويبغونها عوجاً، وسموا الدين وأهل الدين بغير أسمائهم، واجتمعت منهم عليه الجماعة فليس يلتفت إلا إلى ضال مضل إلا فرقة يسيرة، ومع ذلك فحجته على أهل الباطل ظاهرة ولهم الويل الطويل» [2].

وهذه آراء بعض الباحثين:

---

(١) عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص٢٣١ .

(٢) المصدر السابق ص٢٣٢ .

- «غيلان الدمشقي، الشهيد الثالث، للمذهب القدري، والمثل الأعلى للدفاع عن عقيدته، والثبات عليها في وجه عتاة بني أمية» ثم يضيف الدكتور النشار: خرج غيلان وصاحبه إلى أرمينية يعيبان على هشام مظالمه ومظالم بني أميه باسم الحق الإلهي، فحبسهما وأفتى الأوزاعي بقتلهما [١].

- «قتله هشام لتهجمه على بني أمية» [٢].

- قام غيلان وهو موظف بالمالية، أيام خلافة هشام، يعلن ثورته ضد الحكم لأنه لا يوافق على توجهاته» [٣].

- «السر الحقيقي يجب أن يلتمس فيما اشتهر به غيلان من تشنيعه على بني أمية لظلمهم وجورهم» [٤].

- «مات غيلان شهيد دفاعه عن حقوق المظلومين، وعن مذهبه في القدر» [٥].

- «بعد أن تولى غيلان مهمة الإشراف على بيع الثروات المصادرة من الأسرة الأموية الحاكمة في مزاد علني كان أشبه بالتظاهرة السياسية ضد الأمويين والتشهير بهم حينما نادى الجماهير قائلاً: تعالوا إلى متاع الخونة، بعد كل هذا الكفاح دفع» حياته ثمناً لهذا الموقف الثوري». فصلبه هشام على باب دمشق [٦].

ب- القول بحرية الإرادة الإنسانية:

تبنى غيلان الدعوة لحرية الإرادة الإنسانية في سبيل إيقاظ همم المسلمين وتأكيد مدلول الآيات القرآنية التي تقرر حرية الإنسان، واستخلاف الله له في الأرض لكي يعمرها بالجهد والحق والعدل، وقد اصطدمت آراء غيلان بسياسة الأمويين، منذ أن

---

(١) نشأة الفكر ج١ ص٣٣٩/ ٣٤٤ .
(٢) أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص٢٦٢ .
(٣) سورديل : الإسلام في العصور الوسطى ص٩١ .
(٤) عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي ص ١٤٨ .
(٥) النزعات المادية ج١ ص٥٧٢ .
(٦) محمد عمارة : المعتزلة ص١٥٢ (دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م) .

اتخذوا المذهب الجبري، في عهد معاوية لأن هذا يخدم سياستهم، في جميع الأحوال، ويظهر حكمهم بأنه قضاء وقدر ولا راد لذلك، وعلى المسلمين الانصياع لأوامر السلطان وإلا خرجوا عن دائرة الطاعة والجماعة، وهذا كفر ولما وقع الصدام بين المذهبين عمل هشام على الإيقاع بغيلان، والقبض عليه وحاول أن يجد مبرراً دينياً أمام الشعب، فأتهمه بالخروج على تعاليم الدين وإظهار رأيه أنه بدعة خارجة عن الإسلام، ما قال بها أحد من قبل.

- يقول القاضي عبد الجبار في رواية ثانية عن مقتل غيلان، إن هشاما قال له: «زعمت أن ما في الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا.

فقال له غيلان: أعوذ بجلال الله أن يأتمن خوانا أو يستخلف من خلقه فجارا، إن أئمته القوامون بأحكامه، الراهبون لمقامه، الذين كايدوا بالعدل (الحرية) الدول، وخافوا مقاما لا يجدون عنه حولا، ولا يتعللون بالعلل» [١].

«وقيل لإياس بن معاوية، ما يمنعك أن تصف العدل (أي القول بالحرية) وقد أبصرته، فقال: قد والله ناظرت غيلان، وأبصرت الحق والعدل ولكن أكره أن أصلب كما صلب» [٢].

- قال الأوزاعي: قدم علينا غيلان القدري في خلافة هشام فتكلم وكان رجلاً مفوها ثم أكثر الناس الوقيعة فيه، والسعاية بسبب رأيه في القدر، وأحفظوا هشاما عليه، فأمر بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه» [٣].

ج- رأيه في الإمامة:

ذهب غيلان إلى أن الإمامة جائزة لكل من قام بالكتاب والسنة، قرشيا كان أو عربياً

(١) طبقات المعتزلة ص٢٣٣ .

(٢) المصدر السابق ص٣٤١ .

(٣) القاسمي : تاريخ الجهمية ص٧٤، وأيضاً ، التفكير الفلسفي ص١٤٨، أبو ريان : تاريخ الفكر ص٢٦٢، ويقول الدكتور مدكور : أغلب الظن أن قتله لم يخل من اعتبارات سياسية (في الفلسفة ج١ ص٩٩) وفي المقدمة التي كتبها لكتاب المغني قال : ولكن الوشاية والدس هما اللذان قضيا على غيلان فيما يظهر أكثر من قوله بالاختيار (المغنى ج٨ ص هـ) .

مع ضرورة إجماع الأمة على الخليفة [1]. ومن المعلوم أن الرأي السائد عند الجمهور هو أن يكون الإمام من قريش، اعتمادا على حديث الرسول: «الأئمة من قريش».

لذلك يعد رأي غيلان مصادمة صريحة ليس لحكام بني أمية وحسب، ولكن يعد رفضاً ضمنياً لحكومتهم من الأساس، واعتبارهم ليسوا أولى بالخلافة من غيرهم، ورفض مبدأ التوريث الذي استحدثه معاوية بن أبي سفيان، ثم التعريض بحكمهم الذي لم يقم على أساس مبادئ القرآن، وتعاليم القرآن، وتعاليم السنة، وأن البيعة لم تتم لحكامهم على النحو الذي قصده الشرع.

وهذه المشكلة الخطيرة التي أثارها غيلان، ومعه جميع - المعتزلة والمرجئة فضلاً عن الخوارج الذين تزعموا هذه الفكرة في وقت مبكر في أثناء صراعهم مع علي بن أبي طالب - كانت كافية بمفردها أن توردة، موارد التهلكة والنفي والتشريد.

ومن ثم وقع الصدام بينهما، لاسيما وأن غيلان لم يكتف بمجرد الاعتقاد والإيمان بالفكرة ولكن دعا إليها بالقول والفعل، وأراد أن ينقلها من المستوى النظري إلى المستوى العملي ومن العملي ومن القول إلى الفعل، ومن الاعتقاد إلى الممارسة، إذن فالسر الحقيقي يجب أن يلتمس في رأي غيلان في الإمامة» [2]، الذي يصفه الشهرستاني من أجله بمشايعة الخوارج.

ومن خلال استقراء حوادث التاريخ نستطيع أن نضيف عاملين آخرين

أولاً: جرأة بني أمية على قتل المخالفين لهم، وكل من سولت له نفسه التمرد أو الخروج على نظام الحكم، بقسوة لا نظير لها في التاريخ إلا عند من لا يؤمنون بقيم الإسلام، ومبادئه السمحة. والقائمة طويلة تبدأ باستشهاد الحسين ومقتله وأفراد أسرته، وآل البيت الكرام في عهد يزيد ثم قتل زيد بن علي في عهد هشام، وكذلك ابنه يحيى، والتمثيل بجثتيهما أبشع تمثيل مما تأباه مبادئ الإنسانية، فضلاً على مبادئ دين يحترم كرامة

(١) ابن حزم الفصل: ج٤ ص٧٤.

(٢) التفكير الفلسفي في الإسلام ص١٤٨.



الإنسان حياً وميتاً [١].

ثم إن ولاة بني أمية أمثال زياد بن أبيه، وابنه، والحجاج، وخالد القسري والمهلب، ويوسف بن عمر، وكل هؤلاء سجلاتهم مليئة بالعدوان والسلب والقتل، وكتب المؤرخين تحكي روايات مذهلة عن الحجاج، وقتله لصفوة العلماء والزعماء، أمثال سعيد بن جبير، وابن القرية، وعبد الله بن الزبير [٢].

إن جرأة الحكام على قتل مخالفيهم وإقدامهم على ذلك، يدفعهم من الناحية النفسية إلى الاستهانة بارتكاب هذا الجرم البشع، ثم استصغاره، وقد غاب عن شعورهم بشاعته، وبتكراره مرة وأخرى، تموت العواطف الإنسانية، داخلهم وتسيطر عليهم حالة اللامبالاة والبلادة وتهدر أرواح الجميع في سبيل سلطة زائفة، وشهوة الحكم المستبدة.

وقد سبق استشهاد غيلان مصرع زميله، معبد الجهني الذي تحدثنا عنه.

وعمر المقصوص. وهذا الرجل، اعتنق المذهب القدري، وكان مؤدباً لمعاوية بن يزيد بن معاوية وقام على تعليمه وتربيته وتوجيهه، وتقول الروايات: إن معاوية الثاني تأثر تأثراً كبيراً بآراء عمر المقصوص في العدل والحرية والمساواة وحينما اعتلى كرسي الحكم زهد فيه ووجد أن المسؤولية أكبر من قدراته، وأن الأمانة تفترض عليه التنازل عن السلطة، وفي خطبة شهيرة، تعد نادرة من نوادر التاريخ، وحدثاً فريداً قلما يتكرر، أعلن تنازله عن الحكم بمحض إرادته تنفيذاً للمبادئ التي تلقاها من أستاذه عمر المقصوص، وخطب في جماهير المسلمين خطبة بليغة يقول فيها: «أيها الناس إني نظرت بعدكم فيما صار إليَّ من أمركم وقلدته من ولايتكم فوجدت ذلك لا يسعني فيما بيني وبين ربي، أن أتقدم على قوم فيهم من هو خير مني وأحقهم بذلك وأقوى على ما قلدته، فاختاروا مني إحدى خصلتين: إما أن أخرج منها، وإما أن تختاروا لأنفسكم وتخرجوني، ثم أضاف قائلاً بعد أن أعلن تنازله «إنني ما سعدت بحلاوتها، فكيف أشقى بمرارتها» [٣].

---

(١) تاريخ الطبري ج٧ ص١٨٦ .

(٢) تاريخ الطبري ج٦ ص٣٨٥/ ٣٩١/ ٤٨٧.، وسرح العيون ص١٨٠-١٨١ .

(٣) الإمامة والسياسة ج٢ ص١٣، المختصر ج١ ص١٩٣ .

وفي رواية ثانية أن عمر المقصوص هو الذي أوعز إليه بأن الحكم عبء ثقيل، ومسؤولية كبيرة في عنق الحاكم أمام الله ونصحه بأن يحكم بالعدل، ويسوس الأمة بالمساواة فإذا كان عنده الكفاءة لهذه المهمة فليتقدم ليتسلم السلطة، وإذا كانت همته تقصر عن ذلك، وعن تطبيق تعاليم الدين، فليتنحى، فذلك أرجى له عند الله وأكرم له في الدنيا والآخرة، فخطب معاوية وقال: «إن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى به وأحق، ثم تقلده أبي، ولقد كان غير خليق به ولا أحب أن ألقى الله عز وجل بتبعاتكم فشأنكم وأمركم ولوه من شئتم»، وتمضي الرواية فتقول إن بني أمية قد أحفظهم هذا الموقف واستشاطوا غضباً، وبحثوا عن عمر المقصوص الذي أرجعوا إليه السبب الرئيسي في تغيير فكر معاوية إذ ملأه بأفكار معادية للأسرة الأموية واتهموه بإفساد خليفتهم ثم قبضوا عليه، ودفنوه حياً[1].

ومن ثم يعد عمر المقصوص (ت ٨٠هـ) الشهيد الثاني لمذهب الحرية.

الذي نريد أن نصل إليه أن سلسلة المؤمرات والحروب، وقتل الأبرياء بغير حق.

والولوغ في دماء المسلمين، تعطي مسوغاً للحاكم بالسير في الطريق إلى نهايته دون تحرج من ضمير، أو قلق داخلي، أو هزة نفسية، ومن ثم يعد قتل غيلان داخلاً ضمن هذا النطاق الذي أباح فيه هشام، وإخوته وأجداده، أرواح المسلمين.

***

(١) مختصر تاريخ الدول ص١٩١ .

ثالثا: شخصية هشام

تحكي كتب التاريخ أن هشاما كان «خشنا غليظاً»[١]، «عاتياً فاجراً» [٢] أي أن صفاته الشخصية كانت تؤهله لهذه القسوة والشدة والعنف، وهذا يبرر بعض تصرفاته مثل نبش قبر زيد بن علي وصلبه وحرق جثته. وربما هذا الفعل يرجع لكراهيته الشديدة للشيعة. يذكر صاحب الأغاني أنه أمر بالقبض على الكميت الشاعر لتشيعه لبني هاشم بعد أن وقف شعره على مدحهم، فما كان من الكميت إلا أن مدحه بمدائح طويلة حتى نال رضاه وهباته [٣].

الجانب الأخر من جوانب شخصيته هو بخله الشديد وحبه للمال حباً جماً، قال له بعض آل مروان: «إنك لست جديراً بالخلافة بسبب بخلك وجبنك» [٤]ويقال أنه استحوذ على مساحات شاسعة من الأرض، حتى أصبح من كبار الملاك، وكان ينافس خالد القسري في ذلك منافسة شديدة، وانتهت سياسته في الحكم إلى نزعة ظاهرة نحو ملء خزائن الدولة بالأموال عن طريق فرض مزيد من الضرائب التي كانت تجمع بطريقة غير إنسانية. وقد وصف أعرابي حالة البؤس والفقر التي كان يعاني منها الشعب، بينما الخلفاء يعيشون في بحبوحة من سعة العيش، ورفاهية الحياة داخل القصور الفخمة، قال لهشام: «أتت على الناس سنون، فأما الأولى: فلحت اللحم، والثانية: أكلت الشحم، والثالثة: هاضت العظم، وعندكم فضول أموال، فإن كانت لله فقسموها بين عبادة، وإن

---

(١) مروج الذهب ج ٣ ص٢١٧ .
(٢) نشأة الفكر ج١ ص٣٤٠ .
(٣) الأغاني ج١٧ ص١٤ .
(٤) تاريخ الطبري ج٧ ص ٢٠٥، وباقي الرواية أن هشاماً قال لمحدثه: ولما لا أطمع فيها وأنا حليم عفيف، وقال أبو الفدا عنه كان حازماً سديد الرأي غزير العقل عالماً بالسياسة (المختصر ج١ ص ٢٠٥)، وهذه الصفات العقلية لا تتعارض مع الصفات النفسية إذ أن جوانب الشخصية متعددة ما بين عقلية ونفسية وجسمية واجتماعية .

كانت لهم ففيها تحظر عنهم، وإن كانت لكم فتصدقوا عليهم فإن الله يجزي المتصدقين، فأمر هشام بمال فقسم بين الناس، وأمر للأعرابي بمال»[1].

الجانب الثالث عن اتجاهه الفكري، إذ اشتهر بأنه كان «عدواً للقدرية الذين أثاروا البحث في مسألة إعتقاديه، وكانوا يقولون بالاختيار، وفي نفس الوقت لم يكن متعصباً ضد رعاياه المسيحيين». [2].

فهشام مثله مثل أسلافه تبنى المذهب الجبري، وتابعهم في الأخذ بالموروث والوقوف عند حرفية النصوص، وظواهرها، ورفض مذهب الحرية، وطارد أنصاره مطاردة عنيفة، لأنهم أرادوا أن ينقلوا الفكر الإسلامي إلى مرحلة النظر العقلي وتأويل الآيات، واستنباط غاياتها. وعندما تولى الوليد بن زيد بن عبد الملك الخلافة تابع سياسة خلفه في محاربة أنصار الحرية.

٤ – رؤية المرأة الصالحة:

تذكر بعض الروايات على لسان أهل الاعتزال، أن امرأة صالحة طاهرة نذرت نفسها للعبادة وعكفت بعيدةً عن الناس، متجافية حياتهم المغرورة، منيبة إلى دار الخلود، رأت في منامها، غيلان الدمشقي في الجنة، وأن روحه الطاهرة انضمت إلى مواكب أرواح الشهداء التي تجمعت سوياً تحت عرش الرحمن، وتقول القصة:

كان لهذه المرأة ابناً قد مات منذ مدة طويلة، فأتاها في المنام يخبرها أن هناك رجلاً مسلماً تقياً قد قتل في مكان كذا وكذا، ثم أمرت المرأة الناس أن يذهبوا ليتحققوا من الرؤية، ومن هو القتيل، فخرج أهل القرية، فوجدوا غيلان يتشحط في دمه[3].

وعلى الرغم من أن أهل الاعتزال، تبعاً لنزعتهم العقلية، من أوائل الناس الذين ينكرون مثل هذه القصص، ويعتبرونها حكايات عجائز، وأدخل في باب الخيال الشعبي، إن لم تكن داخلة تحت مفهوم الخرافات والأساطير ومع هذا اعتمدها أهل الاعتزال،

(١) عيون الأخبار ج٢ ص٣٣٨ (لحث أي قشرة ومعناه أكلت اللحم) .

(٢) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٣٣٤ .

(٣) عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص٢٣٣ .

وذكروها كأنها حقيقة.

والواقع أن القصة لا تنبئ عن غيب قد كشف لإمرأة تقية، فهذا علم الله الذي اختصه لنفسه، وحكم غيلان وقاتله موكول إلى علام الغيوب. فلا امرأة تقية، ولا رجل صالح بقادرين أن يكشفا غيب الله إلا بإذنه ... والقصة مرفوضة بهذا المعيار.

ولكن للرواية جانب آخر فهي تعبر عن مدى خسارة المعتزلة لعلم من أعلام الفكر الإسلامي وتحاول أن تؤكد استشهاده في سبيل المبدأ الذي اعتقده وتريد أن تؤكد ثانية أن الفئة الباغية هي التي قتلته.

فالقصة وضعت بهدف الإعلاء من شأن غيلان، والدفاع عنه، والاعتزاز بأفكاره وفي نفس الوقت هي إدانة تاريخية مكتوبة تدين عصر هشام فيما بعد.

ولا شك أن القصة وضعت من قبل أهل الاعتزال، وتم تداولها فيما بينهم، ولم يذكرها أحد من المؤرخين غيرهم، وهي مرفوضة من الناحية الواقعية، مقبولة من الناحية النفسية بوصفها تعبيراً عن شعور الكراهية، ضد الدولة الأموية.

* * *

رابعاً: أثر غيلان الدمشقي

لا شك أن غيلان كان له أثره على المستوى النظري، والمستوى العملي ورجل هذه حياته، دعوة وجهاد واستشهاد، كان من المحتم أن يثير التساؤلات والمناقشات وينقسم الرأي العام بصدده إلى مؤيد مناصر لأفكاره، ومعارض رافض لها.

وعلى المستوى النظري يلمس تأثير غيلان في المعتزلة لمس اليد، وتأثيره يتضح بشكل جلي في واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) مؤسس فرقة المعتزلة، وفي كثير من الأفكار التي أخذ بها وعلى رأسها – بلا جدال – القول بحرية الإرادة الإنسانية، وأن الله سبحانه عادل لا يكلف عباده فوق ما يطيقون. ويذكر المؤرخون أن المعتزلة أخذت منه القول بخلق القرآن.

ويلاحظ أن دور غيلان كان دور الرائد الذي يثير الموضوعات ويمهد الطريق ويستخدم المنهج العقلي، في قضايا كان السلف يتحرجون من إعمال العقل فيها ويتأون ويأخذونها بوصفها قضايا مسلماً بها. ثم جاء واصل فتوسع في القضايا، وأخذ يضع لها الأسس والقواعد، وينظر لها حتى استطاع أن يضع لها مذهباً متكاملاً، رؤية شاملة تتسم بمنهج واضح خاصته الأساسية الاعتماد على العقل أولاً، ثم النقل ثانياً.

يقول الإسفراييني، وهو متعصب أشد ما يكون التعصب ضد غيلان والمعتزلة: إن أول من دعا إلى القدر، معبد وغيلان، وقد وافقهما واصل، وأضمر ذلك في السر ثم أخذ يعلن رأيه في القدر [1].

ويظهر أثر غيلان أيضاً في كثير من المرجئة، إذ تبنوا الكثير من آرائه مثل حرية الإرادة، والإمامة وتعريف الإيمان، وساروا معه على نفس الدرب.

وقد وافقه أبو شمر الحنفي المرجئ إذ يقول: الإيمان هو المعرفة بالله عز وجل والمحبة

---

(١) التبصير في الدين ص ٤٠ .

والخضوع له بالقلب، والإقرار به، ورفض تبعيض الإيمان وقال: ليست كل خصلة من خصال الإيمان، إيماناً، ومال معه إلى التنزيه، والاعتقاد في العدل، أي حرية الإرادة [١].

وتأثر محمد بن أبي شبيب المرجيء بقول غيلان في الحرية، وكذلك في الإيمان لكنه خالفه في مسألة أن الإيمان يتبعض، وأن كل خصلة منفصلة، نستطيع أن نطلق عليها صفة الإيمان، والناس، متفاوتون في ذلك [٢].

وتذكر كتب المعتزلة أن عمر بن عبد العزيز، قد تأثر بقول غيلان، وعدوه من الخلفاء الذين أخذوا بأصل العدل، «روي أن غيلان الدمشقي قال لعمر بن عبد العزيز:

إن العامة من الشام زعموا أن الظلم بقضاء الله وقدره، وأنك تقول بذلك، فقال: يا سبحان الله إنما أتتبع مظالم بني أمية وأردها، وأسميها مظالماً، أ فترى أني أظلم الله» [٣].

ولم يتوقف مدى التأثير في المعتزلة والمرجئة، والخليفة الزاهد، وإنما امتد التأثير إلى مستوى الجماهير في البصرة، وهي معقل القدرية، وفي بلاد الشام حيث عاش غيلان ومات وكان له الكثير من الأصحاب، يقال لهم الغيلانية، ومن الذين وافقوه مكحول الشامي الفقيه المشهور، ثم سال السيل إليالمدينة، وأم القرى أيضاً. وصار جمهور الناس يقرون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم، وأصبح نزاعهم في الإدارة وخلق أفعال العباد، وانقسموا إلى حزبين: النفاه أنصار معبد وغيلان يقولون: لا إرادة إلا بمعنى المشيئة، وهو لم يُرد إلا ما أمر به، ولم يخلق شيئاً من أفعال العباد، والجهمية، أنصار جهم، يقولون: ليست الإرادة إلا بمعنى المشيئة، والأمر والنهي لا يستلزم إرادة، والعبد لا فعل له البتة، ولا قدرة، بل الله هو الفاعل القادر فقط [٤].

ومن الجدير بالذكر أن تأثير غيلان من الناحية العملية، كان أكبر من الناحية الفكرية النظرية، ويركز المؤرخون على هذا الجانب العملي الملموس دون النظري، إذ أن القضية

---

(١) مقالات ج١ ص٢١٥، الملل ج١ ص١٢٩ .
(٢) الفرق بين الفرق ص٢٠٧ .
(٣) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص١٢١ .
(٤) تاريخ الجهمية ص٧٣ (ط، الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م)

على المستوى النظري لم تكن ناضجة بعد، ولا توجد نصوص توضح أدلته بطريقة كافية، وشهرته ترجع إلى أنه جسد مبادئه في دعوة حية، وبذل جهده في إيقاظ الهمم، وبث روح التمرد والثورة في النفوس، والأخذ بزمام المبادرة، واستحثاث الجماهير لكي يؤمنوا بإرادتهم الحرة لتغيير الأمر الواقع، ثم دفع حياته ثمناً للدفاع عن معتقداته.

وتعاطف مع غيلان كثير من المؤرخين، فاعتبروه أحد شهداء الفكر الإسلامي، ورفعوا شأنه، وأعلوا قدره، واحترموا حياته وموته.

أما المعارضون فأغلبهم، اعتبروا القول بالقدر خروجاً على المفاهيم الإسلامية، ومن هنا جاء هجومهم عليه واللاحق يأخذ من السابق، دونما توقف أمام القضية لكي يتبينوا جوانبها، ويعرفوا الحق من الباطل.

وهكذا عاش غيلان ومات مفكراً حراً، ومسلماً تقياً، ومؤمناً حقيقياً.

***



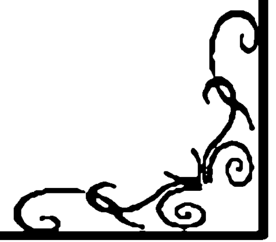
الفصل الثالث

الجعد بن درهم

سيرته العلمية

أراءه الكلامية

محاكمته



الجعد بن درهم

أولاً: نبذه عن حياته:

الجعد بن درهم، أحد العلماء الأفاضل، من الموالي البارزين الذين نبغوا في العلوم الدينية، أصله من خراسان، وكان من موالي بني مروان، عاش وتربى في مدينة دمشق عاصمة الخلافة الأموية، في إحدى الدور البسيطة مثل باقي جماهير المسلمين في حي القلاسين بالقرب من إحدى الكنائس الموجودة في دمشق، وهي محلة من الخواصين تصل غربيها إلى حمام القطانين ويقال له حمام قلينس.

أول من قال بخلق القرآن في دمشق، فطلبه بنو أمية فهرب منهم وسكن مدينة الكوفة فلقيه فيها الجهم بن صفوان، فتقلد هذا القول عنه[1].

عمل معلمأن ومربياً لمروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين، لذلك سمي بمروان بن الجعدي قال عنه ابن النديم (ت ٣٨٥ هـ): «الجعد بن درهم ينسب إليه مروان بن محمد، فيقال مروان الجعدي وكان مؤدباً لولده»[2].

وقال ابن نباته (ت ٧٦٨هـ): «الجعد بن درهم مولى بني الحكم، كان يسكن دمشق ويعلم مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين، فنسب إليه، فقيل مروان الجعدي، ويروي أن أم مروان كانت أمة والجعدي خالها» [3]، وهو أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق، ثم طُلب فهرب ونزل الكوفة، فتعلم منه الجهم بن صفوان الذي نسبت إليه الجهمية».

---

(١) البداية والنهاية جـ ٩ ص ٣٩٤، تغفل المصادر التاريخية اغفالاً كبيراً الحديث عن حياة الجعد أو إيراد أي أخبار تتعلق بحياته، أو نصوص قد يكون تركها بعد أن خاض في بعض مشكلات علم الكلام .

(٢) الفهرست ص ٤٧٣ .

(٣) سرح العيون، ص ٢٩٣، انفرد ابن نباته بذكر مسألة أن الجعدي كان خال مروان ولم يرد في أي مصدر آخر ذلك (سرح العيون ص ٢٩٣، القاهرة، ١٣٢١هـ) .



ويلاحظ أن الروايات المذكورة تتفق في:

- أن الجعد بن درهم كان مولى من الموالي الخاضعين لبني أمية، وبالتحديد للفرع المرواني.
- أنه عاش في مدينة دمشق وهناك أعلن القول بخلق القرآن.
- هرب إلى الكوفة، وفيها تقابل مع جهم فتأثر به في القول بخلق القرآن.
- عمل معلماً لمروان بن محمد، الذي تقلد الخلافة فيما بعد.

ومن هذه النقطة الأخيرة نستطيع أن نتبين ملامح شخصية الجعد ومكانته العلمية إذ أن اختياره مربياً ومعلمأن لابن أحد الأمراء، في الأسرة الحاكمة، ينبئ عن مكانة الجعد العلمية الممتازة، وعن شخصية متزنة جمعت بين معرفة العلوم الدينية، وفهم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من جهة والإلمام التام بالتاريخ العربي الإسلامي من جهة أخرى، ومن المشهور أن المربين لأولاد الأسر المالكة، يُختارون بعناية فائقة، بعد أن يتوفر فيهم فصاحة القول، وجودة النطق وحسن الخلق، وهدوء الطبع، والانحياز للحق، وأمانة النفس، وحب العدل، والتمسك بالمثل العليأن والمبادئ السامية، والأخلاق الفاضلة فضلاً عن كرم المَحْتِد، والأصل الطيب ونُبل المنبت، ويعلق القاسمي على وظيفة الجعد فيقول: «المؤدب هو معلم الأدب، وهو رياضة النفس (أي تدريبها) على حسن الأخلاق وفعل المكارم، وهو بمثابة المريد والمرشد الذي يعلم العلوم الأدبية»، ثم يذكر صفاته فيقول: «ولا يخفى أن الأمراء تعني بانتقاء أماثل الفضلاء لتربية أبنائها على العلوم والأخلاق الفاضلة »[(١)].

ويقول باحث معاصر: «الجعد بن درهم شخصية لها وزنهأن إذا اختير مؤدباً ومربياً لمروان، ويظهر أنه كان من قوة الشخصية بحيث طبع مروان بطابعه حتى لقب بمروان الجعدي»[(٢)].

---

(١) تاريخ الجهمية ص ٣٧ .

(٢) عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي ص ١٤٩ (دار المعارف بمصر) .

وتذكر الروايات أن الجعدي كان من التابعين الذين أدركوا الصحابة وسمعوا منهم، وعاشوا بينهم[١]. ونفي باحث معاصر كونه من التابعين، وخطأ الذهبي في ذلك [٢]

والحقيقة أن الجعد من التابعين، أي الذين أدركوا عصر الصحابة أو بعضهم، كما نقول عن الحسن البصري وابن سيرين، وسعيد بن المسيب وكل هؤلاء الثلاثة من طبقة التابعين [٣].

وذكر المؤرخون أن وهب بن منبه [٤]. وهو من التابعين، عاصر الجعد ودار بينهما حوار طويل سنذكره فيما بعد.

ومجمل القول أن الجعد بن درهم يعد مفكراً من مفكري الإسلام، اشتهر بالأخلاق العالية، عاش في دمشق وتنقل في بعض بلاد الإسلام، تبنى مبدأ القول بخلق القرآن واعتمد على التأويل العقلي، مما جعله يصطدم بالدولة الأموية، وبالتحديد مع هشام بن عبد الملك، الذي طلب من واليه خالد القسري أن يقبض عليه ويقتله، واختلف في سنة وفاته، ما بين سنة ١١٧هـ إلى سنة ١٢٠هـ وهي السنة التي عزل فيها خالد القسري عن أعماله جميعها بأمر من هشام [٥].

ومن الجدير بالذكر أن الجعد لم يترك لنا مؤلفات، نستطيع أن نتبين على ضوئها اتجاهه الفكري أو أي نصوص ترشدنا إلى تحديد رأيه في كل قضايا علم الكلام على وجه اليقين.

---

(١) ميزان الاعتدال جـ١ ص ١٨٥ .

(٢) في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٢٥ (دار المعارف بمصر ١٩٧٦م).

(٣) ذكر ابن قتيبة العديد من الصحابة الذين تأخر موتهم إلى آخر القرن الأول الهجري، وعاش بعضهم في الكوفة ودمشق والمدينة (المعارف ص ٣٤١) وأفرد الصفحات الطوال للتابعين، وكلهم قد عاصرهم الجعد (المعارف ص ٢٣) .

(٤) معجم الأدباء جـ ١٩ ص ٢٥٩ (ط . دار المأمون، القاهرة) .

(٥) ابن الأثير : الكامل جـ٥ ص ١٠٢ (المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٣٠١هـ) .



ثانياً: آراء الجعد:

١ - تأويل الصفات:

جاء الإسلام خاتمة للرسالات السماوية، فترتب عليه مهمة شاقة، وهي تحرير عقل الإنسان من جميع التصورات المخالفة للدين، سواء منها ما يتصل بالذات الإلهية وصفاتهأن ومنها ما يتجه إلى حياة الناس الاجتماعية لتنظيمها. لذلك خاطب العقل الإنساني خطاباً مباشر أن وناشده أن ينظر ويتأمل، ويتذكر ويعتبر:

﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[البقرة: ١١١].

﴿أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠]

﴿وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥].

وفي مجال تنزيه الذات الإلهية، وردت الآيات القرآنية محكمة إلى أبعد ما يكون الإحكام واضحة أشد ما يكون الوضوح، فآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ تكشف عن حقيقة الذات الإلهية. وتخالف جميع التصورات التي اعتقدها البشر قبل الإسلام وبعده، مثل التجسيم والتشبيه. وهذا التصور لا يشبه جميع الأشياء والموجودات المدركة، بالحواس أو بالتصور المتخيل. وكما قال علماء الإسلام: «كل ما خطر ببالك، فالله بخلاف ذلك» والآيات كثيرة التي تؤكد مبدأ التنزيه، مثل ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات ١٨٠]. ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام ١٠٣]. ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد ٣].

فالحق تعالى هو «الأول» في الوجود سابق على جميع الكائنات، «كان الله ولا شيء معه: فهو هو، ثم كانت الموجودات وهو الآخر» أي الباقي المطلق الذي يرث كل شيء في

الدنيا بعد أن تفنى جميع الموجودات كل شيء هالك إلا وجهه. وهو الظاهر بآياته المنبثة، في هذا الوجود «والباطن» أي الذي لا تدركه الحواس ولا تحيط به العقول [(١)].

يقول الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): «الأول هو القديم الذي كان قبل كل شيء والآخر الذي يبقى بعد هلاك كل شيء، والظاهر بالأدلة الدالة عليه، والباطن لكونه غير مدرك بالحواس ... فهو المستمر الوجود في جميع الأوقات الماضية والآتية وهو في جميعها ظاهر وباطن جامع للظهور بالأدلة والخفاء فلا يدرك بالحواس» [(٢)].

ويقول سيد قطب (ت١٩٦٦م): «الأول فليس قبله شيء، والآخر فليس بعده شيء، والظاهر فليس فوقه شيء، والباطن فليس دونه شيء، الأول والآخر مستغرقاً كل حقيقة الزمان، والظاهر والباطن مستغرقا كل حقيقة المكان» [(٣)].

مثل هذه الآيات الدالة على التنزيه، ثم الآيات الأخرى التي ترد فيها الصفات الخبرية مثل اليد والعين، والجنب والساق، كان من الضروري أن تحرك العقول، وتدعوها للتساؤل، وإثارة النقاش ومحاولة الإجابة على التساؤلات ومن المؤكد أن هذه المناقشات، أثيرت إلى درجة ما في أيام الرسول وفي صدر الإسلام، لأن العقل الإنساني عقل متسائل ومندهش. والمسلمون سألوا الرسول في أخص خصوصيات الحياة عن الأهلة، والحيض، والظهار، وطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، فمن باب أولى أن يكونوا قد تساءلوا عن طبيعة الروح ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ والذات الإلهية وصفاتها اعلم أنه قد اشتهر في التفسير أن النبي سئل عن ماهية ربه ونعته وصفته، فانتظر الجواب من الله تعالى ونزلت سورة الإخلاص ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وهذه السورة من المحكمات لذلك فإن كل مذهب يخالف هذه السورة يكون

---

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص٣٢٦ (ط/ البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٤م).

(٢) الكشاف ج٦ ص٨١-٨٢ (تحقيق محمد مرسي عامر، ط، القاهرة. د.ت).

(٣) في ظلال القرآن ج٢٧/ ٧١٨ ،وأيضاً تفسير القرطبي ج٧/ ٦٤٢٢، (ط. دار الشعب، القاهرة) الشوكاني : فتح القدير ج٥/ ١٦٥ (ط، إحياء التراث العربي، بيروت) ، صديق القنوجي البخاري «فتح البيان» ج١٣/ ٣٩٤، (ط. المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٢م).

باطلاً، فقوله تعالى: «أحد» يدل على نفي الكثرة والحيز والجهة[١].

وفي حوار دار بين الرسول وبين بعض الصحابة حينما سألوه أين كان الله قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وخلق عرشه على الماء [٢].

أما القول إنه «لم يرد في الحديث أو في السنة أن الصحابة سألوا الرسول عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، ولم يفرق أحد منهم بين كونها صفات ذات أو صفات فعل وإنما أثبتوا للحق تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام، والإكرام، والجود والإنعام.. وساقوا الكلام سوقاً واحداً. وهكذا أثبتوا ما أطلقه الله سبحانه على نفسه من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين، فأثبتوا بلا تشبيه، ونزَّهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت [٣].

هذا الإثبات من غير تأويل كلام مخالف لطبيعة العقل الإنساني المتسائل، ومخالف لوقائع الحياة، لأنهم سألوا الرسول كما أوردنا؛ ومن ثَّم فمن الضروري أن تكون مسألة التنزيه والصفات من القضايا المثارة، أما كونهم لم يفرقوا بين صفات الذات وصفات الأفعال فهذا شيء مؤكد؛ لأن الصحابة كانوا يتلقون الإجابات الشافية الكافية، ووجود الرسول في حد ذاته كان يمثل الرد الوافر على جميع الأسئلة التي تثار لذلك لم تظهر مشكلة الذات والصفات كمشكلة في عهد الرسول.

وفي أواخر القرن الأول الهجري الذي عاش فيه الجعد أثيرت مسألة الصفات، ومال الناس إلى إثباتها كما جاء بها القرآن الكريم «لأن تصور الذات الإلهية متصفة بصفات البشر أمر لا مفر منه وبخاصة في فهم الحياة، لأن الحياة لا يمكن فهمها إلا من داخل

---

(١) الرازي : أساس التقديس ص٢٣ .
(٢) ابن الأثير : جامع الأصول ج٤ ص٤٢١ .
(٣) الخطط ج٤ ص١٨١ (ط، القاهرة، ١٣٢٨هـ).

النفس»[1] وجوانبها المتعددة العقلية والحسية، وكيف يدرك الإنسان «الوجود المطلق» إلا من خلال عقله، ومدركاته الحسية، والعقل نفسه يفهم المدركات الكلية من خلال ما جمعه من المعطيات الحسية.

وبالإضافة إلى ذلك ظهور الفرق الغالية أمثال، «السبئية» و«الهشامية»، اللذين مالا إلى التشبيه والتجسيم. في هذا الجو ظهر الجعد يدعو إلى نفي الصفات، وأنكرها جملة ليصون وحدة الله تعالى[2]، ويبعد مظنة تشبيه الله بمخلوقاته، أو مماثلته للموجودات بناء على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

فاتجاه الجعد هو رد فعل لاتجاه التشبيه الذي ظهر، أو لغلو الناس في إثبات الصفات الحسية لذلك أخذ بمبدأ التأويل العقلي في الصفات بما يتناسب مع سمو الذات الإلهية، وكون الرب مخالفاً للأشياء. فالدافع عند الجعد دافع ديني، وهو دافع مأمور به من جهة الدين على سبيل الوجوب، حتى يعلي من شأن الذات الإلهية.

وهاك النص الذي ذكره ابن كثير: «ذكر أن الجعد كان يتردد إلى وهب بن منبه[3] (ت١١٤هـ) ويسأله عن صفات الله عز وجل، فيقول له وهب: اجمع العقل.

وقال له وهب يوما: يا جعد اقصر المسألة عن ذلك، إذ لأظنك من الهالكين لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك، وأن له عيناً وأن له نفساً وأن له سمعاً ما قلنا ذلك، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك»[4].

ويستطيع الناظر في هذا النص ان يستنبط الأتي:

- وهب بن منبه من القُصاص الذين يميلون إلى التشبيه، وإثبات الصفات، ومشهور عنه إيراد الكثير من الروايات الإسرائيلية التي تشبه الله بمخلوقاته، وله كتاب

---

(١) اقبال: تجديد التفكير الديني ص٧١ .

(٢) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص٢٧ .

(٣) وهب بن منبه اليماني الأخباري صاحب القصص، كان من خيار التابعين ثقة صدوقا، مات وهو على قضاء صنعاء سنة ١١٤هـ. (معجم الأدباء ج١٩ ص٢٦٠)

(٤) البداية والنهاية ج٩ ص٣٩٥ .

«المبتدأ» قيل إنه كثير الخرافات، وكتاب الإسرائيليات»[1]. وهذا يبين طبيعة الجو الذي أثيرت فيه قضية الصفات.

- ثقافة العصر وقد غلبت عليها التقوى إذ كانت تميل إلى إثبات الصفات كما هي، وهذا يؤدي إلى تشبيه الله بمخلوقاته ودليل ذلك قول وهب أن لله «يداً وعيناً ونفساً وسمعا» ومن ثم قام الجعد بتأويل الصفات ونفيها عن الله كلية، وحملها على سبيل المجاز، كما يقال: بيت لله وناقة الله.

وتقول الروايات التاريخية: «إن الجعد زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً»[2]، ولما كان الجو العام الذي عاش فيه، ساده نوع من الغلو في التشبيه المادي، وأن الناس فهمت الخلة، بين الله سبحانه وبين سيدنا إبراهيم.. بالمعنى المادي وكذلك التكليم الذي تم بين الله وموسى، قام الجعد يدافع عن قضية التنزيه، ونفى أن تكون الخلة بمعنى الصداقة والإخاء والتصافي، أو العلاقة علاقة الحب والمودة، القائمة بين طرفين، كل هذا لا يجوز إطلاقه على الله تعالى والخلة هنا بمعنى الاصطفاء والاختيار، والتفضيل، فالله سبحانه يصطفي من يشاء من عباده.

وكذلك القول في التكليم الذي تم بشأن موسى، فالجعد لا ينفي واقعة التكليم ولا ينكر نصاً من نصوص القرآن الكريم ولكن الذي أثاره الجعد، وقع في طبيعة التكليم، كيف تم؟ وعلى أي نحو من الأنحاء؟ هذه هي القضية.

ورغم أنه لا يوجد نص مقطوع بصحته يحدد رأي الجعد على سبيل اليقين فنحن نستطيع أن نلمس أن وجهة نظره قريبة من توجه المعتزلة بعد ذلك «كلَّمهُ ربُّك من غير واسطة كما يكلم الملك؛ وتكليمه أنه يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح، وروي أن (موسى عليه السلام) كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة»[3].

---

(١) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج١ ص٢٥٢ (القاهرة، ١٩٧٧م)
(٢) البخاري: خلق الأفعال، ص٨، البداية والنهاية، ج٩ ص٣٩٤.
(٣) الزمخشري: الكشاف ج١ص٥٦ (ط. الحلبي، القاهرة، ١٩٧٢م)

ذلك أن الجعد استخدم التأويل العقلي في فهم الآيات القرآنية التي قد تفيد التشبيه، أو العلاقة الحسية بين الله ومخلوقاته، ففسر الآيات حتى تتفق مع التنزيه المطلق، وتتفق مع توجهات العقل.

ويترتب على القول بنفي الصفات، القول بخلق القرآن، إذْ ذهب الجعد إلى نفي وجود صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، لذلك قال: إن القرآن مخلوق.

ورُوي أن بهلولاً دخل على الجعد يوماً فقال له: أحسن الله عزاءك في ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾. فإنها ماتت! قال: وكيف تموت؟

قال: لأنك تقول إنها مخلوقة، وكل مخلوق يموت»[١].

وهذا الحوار يكشف عن طبيعة النقاش، ومستوى فهم الناس للآيات، وأخذهم بظواهرها وفهمها كما هي مع ميلٍ إلى التشبيه. بينما الجعد لا يفهم النصوص على ظاهر معناها وإنما يؤولها مما أدى إلى الهجوم الشديد عليه، وإلزامه بنتائج، وتشنيعات لا يقرها مسبقاً، فقد حلف أحد المسلمين بالله الذي لا إله إلا هو: أن من قال إن القرآن مخلوق فهو زنديق، ويستتاب، فإن تاب وإلا قتل[٢].

٢- المؤثرات الأجنبية في فكر الجعد:

دأب الكثير من المؤرخين إلى ذكر تأثر الجعد بالمؤثرات الأجنبية، لاسيما في قوله بخلق القرآن.

- **المصدر الفارسي:**

أقدم الروايات هي رواية ابن النديم، الذي أورد اسم الجعد مع أسماء المنانية، نسبة إلى ماني بن فاتك، ثم ألصق به تهمة الزندقة[٣].

وأخذ بعض المعاصرين رواية ابن النديم دون تدقيق في الرواية أو تمحيصها، وأيدوها

(١) سرح العيون ص٢٩٤ • ط أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٤م).
(٢) البخاري خلق الأفعال ص ١٠٩ .
(٣) الفهرست: ص٤٧٣ (دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م).

قائلين: «إن التيار الفارسي سرى إلى العالم الإسلامي وصادف تعاليمه هوى لدى بعض رجال القرن الثاني الهجري: أمثال الجعد بن درهم وصالح بن عبد القدوس وبشار بن برد الذين أثاروا ما أثاروا من حوار وجدل، ورموا بالإلحاد والزندقة»[(١)].

وهذا قول لا ينظر إليه، لأنه بلا حجة مقنعة، أو دليل مادي، وإذا كان في شعر بشار ما يدينه، فليس في أقوال الجعد ما يشينه، أو يثبت عليه تهمة الزندقة التي كانت تعني في ذلك العصر الإيمان بإلهين إله الخير وإله الشر، فضلا عن أن تعاليم ماني تدعو إلى الزهد والتنسك، ودخول سلك الرهبنة وقطع النسل، والجعد بعيد عن كل ذلك.

إذ أن معتقداته قائمة أساساً على أصول العقيدة الإسلامية التي تستند في جوهرها إلى التوحيد. وعموما «فليس لهذه الدعوى ما يسندها تاريخيا فضلاً عن تفاهتها فكرياً لأن القول بخلق القرآن قائم على مبدأ التوحيد، والمانوية تعتمد على ثنائية الآلهة»[(٢)].

- **المصدر اليهودي والمسيحي:**

لعلنا لاحظنا أن ابن كثير، ذكر أن دار الجعد كانت إلى جانب كنيسة، وهذا القول له دلالة لا تخفى على المتأمل. فهو يريد أن يقول ببساطة أن الجعد عاش في جو مسيحي، أ سمع من القساوسة، أو تأثر في قوله «بخلق القرآن» بمصدر مسيحي وما أضمره ابن كثير في بداية كلامه صرح به في نهايته، فقال: «أخذ الجعد بِدْعته عن بيان ابن سمعان وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم الساحر الذي سحر الرسول عن يهودي باليمن»[(٣)].

ونقل ابن نباته نفس الرواية دون إضافة، كأنها قضية مسلم بها[(٤)]، وهو معذور في ذلك؛ لأنه يرصد الوقائع والأحداث كما سمع بها دون تمحيص أو تدقيق، وساير هذا

---

(١) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص٢٤-٢٥ (دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م)
(٢) حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج١ ص٦٨٣ (دار الفارابي، بيروت، ١٩٨١م)
(٣) البداية والنهاية ج٩ ص٣٩٤.
(٤) سرح العيون ص٢٩٣ .

الاتجاه الكثير من الباحثين المعاصرين [(١)].

ويستطيع الناظر في النصوص السابقة رصد الآتي:

- رفض تأثر الجعد بالمصدر المسيحي، لأن جوهر الثالوث في المسيحية قائم على قِدَم الكلمة وأن الآب والابن وروح القدس ثلاثة أقانيم، متساوية في الذات والجوهر، بينما القول بخلق القرآن يرفض قدم الكلام أساساً ويحافظ على وحدة الذات الإلهية، ويرفض أي قول يفيد التعدد أو قدم الصفات، فهو اتجاه يعلي من شأن التوحيد وتنزيهه تنزيهاً مطلقاً.

- الزعم بأن الجعد أخذ عن بيان بن سمعان، قول متهافت، وتكذبه الوقائع التاريخية لأن معتقد «بيان قائم على التشبيه والتجسيم فهو يزعم أن معبوده على صورة إنسان عضواً فعضواً وقال يهلك كله إلا وجهه [(٢)]. وكما نرى أن معتقد الجعد قائم على نفي الصفات والتنزيه وشتان بين المعتقدين.

- القول بالمصدر اليهودي مرفوض أيضاً والرواية مشكوك فيها أصلاً (ومسألة وقوع الرسول تحت تأثير السحر مرفوضة تماماً) فواضعها قصد تنفير المسلمين من قول الجعد فوضع سلسلة من الأشخاص لهم أدوار مكروهة في الإسلام، ثم تقف الرواية عند شخصية مجهولة وتدَّعي أنه «يهودي». وموقف الإسلام من اليهود هو موقف المرارة والكراهية، ومن ثم فالرواية من الناحية التاريخية وُضعت بعناية فائقة كي يستثير كل مكنونات النفس من كراهية المسلمين لليهود.

أما من الناحية الفكرية، فالمعتقد اليهودي قائم - أيضاً - على التجسيم والتشبيه فضلاً عن تشبيه الله بالصفات الإنسانية، وتصويره في صورة الإنسان المنفعل، المتكلم وأنه كلم موسى على نحو مادي مرئي وملموس [(٣)].

---

(١) أبو زهرة: المذاهب الإسلامية ص١٠٦، التفتازاني: علم الكلام ص١١٢ (القاهرة، ١٩٦٦م).

(٢) الملل ج١ ص١٣٦، الخطط ج٤ ص١٦٩ (مطبعة النيل، القاهرة، ١٣٢٦هـ).

(٣) علي عبد الواحد وافي: اليهودية ص٣٧، يرفض الدكتور أبو ريان ادعاء وجود مؤثرات أجنبية أثرت على فكر الجعد، كما أدعى المؤرخون، أمثال البغدادي والاسفرايني وابن نباته (تاريخ الفكر في الإسلام ص٢٦٠)

وكلام الجعد يبطل رفضاً كاملاً لكل هذا الاتجاه إذ يؤكد تنزيه الذات الإلهية مؤمناً بقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص]

يستنتج من هذا أن الدافع الأساسي لقول الجعد بنفي الصفات وخلق القرآن هو الاعتماد على المصدر الإسلامي، أي القرآن نفسه. والغرض من ذلك الدفاع عن العقائد الإسلامية، وإذا كان من الضروري القول بالتأثير والتأثر – وهذا واقع تاريخي إذ أن الثقافات تتلاءم ولا تنعزل بعضها عن بعض، ويبدو أن الجعد أراد أن يدافع عن المعتقدات الإسلامية في وجه أحاديث القسس الذين كانوا يتكلمون عن قدم الكلمة والتثليث المسيحي وقدم الأقانيم – فإن حدوث التأثير تم في مرحلة لاحقة حينما ظهرت فرق المعتزلة وبدأت تنفي عن الجوهر الإلهي كل صفة [1].

ثم إن أغلبية المسلمين فهموا الصفات على نحو مادي لأن طبيعة العقل الإنساني تميل إلى الناحية الحسية حتى يسهل عليها استيعاب الأفكار عن الجنة والنار، والصراط والنفخ في الصور وفي القرآن الكريم، هذا الاتجاه المادي حينما يتكلم عن نعيم الجنة وعذاب النار، ولعب التفسير الإسرائيلي دوره في هذا الاتجاه، لاسيما في قصة مثل «الإسراء والمعراج» وما فيها من تصور مادي وحكايات وقصص أكبر دليل على ذلك.

٢- الجبر:

لم تُفصح كتب الكلام والتاريخ، بصراحة كاملة عن رأي الجعد، في مسألة الإرادة الإنسانية أيقول بأن الإنسان حر الإرادة، كما ذهب معبد وغيلان؟ أم أنه مجبور مسير في حياته كما قرر بعد ذلك جهم؟

وتحقيق المسألة أن البغدادي ذكره ضمن القائلين بالقدر فقال: «حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم» [2].

---

(١) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٤ (بيروت، ١٩٦٦)

(٢) الفرق بين الفرق ص١٨-١٩ .

وأخذ هذه الرواية ابن الأثير، فذكر: «أن مروان بن محمد تعلم من الجعد مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك»[١]، وذكرها أيضاً القاسمي دون أن يعلق عليها[٢].

أما الدكتور عبد الرحمن بدوي: فأورد النص دون أن يحقق المسألة، للتعرف على وجهة نظر الجعد الحقيقية فقال: إلى جانب غيلان ومعبد تذكر الروايات الجعد بن درهم على أنه ممن أخذ القول في القدر ....[٣].

ومعنى هذه الروايات جميعاً المشتقة من النص الذي ذكره البغدادي، أن الجعد من القائلين بالحرية الإنسانية، مع معبد وغيلان، أو أنه ناقش مشكلة القدر من حيث الإثبات، بينما ذهب زميلاه إلى النفي، ولكن على الجانب المضاد، تذهب بعض الروايات أن الجعد ينفي حرية الإرادة، والصفات ويقول بخلق القرآن، ويأخذ بالتأويل العقلي لنصوصه[٤].

وأغلب كتب المعاصرين أدرجته ضمن الجبريين، وعنه أخذ مروان بن محمد[٥]، وجهم بن صفوان[٦].

ويعلل باحث معاصر سبب أخذ الجعد بن درهم بالاتجاه الجبري: أنه رد فعل للقول بالاختيار، إذْ اعتقد أن هذا القول ينتقص من السيطرة الإلهية المطلقة، وأنه يتنافى أيضاً مع الخضوع المطلق لسلطانها ولما كانت فكرة الإلهية قد سيطرت عليه وأخذت بمجاميع نفسه وتفكيره، فثارت ثائرته ونادى بالجبر، لا لأنه يوافق هوى بني أمية أو يطلب رضاهم، ولكن لأنه يعتقد أن هذا هو الحق[٧].

---

(١) الكامل ج٤ ص٢٦١ (القاهرة، ١٣٠١هـ)

(٢) تاريخ الجهيمة ص٣٧ .

(٣) مذاهب الإسلاميين ج١ ص١٠٩ .

(٤) ابن تيمية : درء تعارض العقل ج١ ص٣١٢ (دار الكتب، القاهرة، ١٩٧١م)

(٥) فلهوزن تاريخ الدولة العربية ص٣٦٣ (ت/ ابو ريدة، لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٥٨م)

(٦) أبو زهرة : المذاهب الإسلامية ص١٠٥ (دار الفكر العربي، القاهرة)

(٧) التفكير الفلسفي في الإسلام ص١٤٩ (دار المعارف بمصر).

والحقيقة أن هذا التبرير مقبول، ومقنع، لكنه لا يفسر التناقض القائم في فكر الجعد تفسيراً تاماً. إذ أن مفكراً يأخذ بالتأويل العقلي ويؤول الآيات حتى تتفق مع المفهوم العام للتوحيد عند المسلمين، وهذا اتجاه طيب، ثم يعود فينكص على عقبيه، فيقول أن الإنسان مجبر في إرادته فإن هذا هدم للتكاليف الإنسانية ورفض للمنطق العقلي نفسه.

ومن الممكن إضافةُ أسباب أخرى دعت الجعد إلى القول بالجبر:

أ) ميل الطبيعة البشرية بصفة عامة في كل زمان ومكان إلى تسليم إرادتها إلى القوة الجبارة التي تقف وراء الكون، ففي كثير من الأحيان يأخذ الإنسان بالأسباب ثم لا يتحقق مراده، فيشعر بالإحباط ويتولد عنده إحساس طاغ بصعوبة مواجهة المقادير، وحركة الأحداث المتلاحقة، وضعف إرادته أمام مظاهر الطبيعة مثل الأعاصير والفيضانات والبراكين، ويجد راحة نادرة في الاستسلام والخضوع، والاعتقاد أنه مجبر في حياته وأن القوة المطلقة (الله) هي التي تسير هذا الكون دون أن تتيح له أدنى قدر من الحرية، أو سبيل للاختيار، وأنه ريشة في مهب الريح.

ب) تمتد جذور فكرة الجبر إلى العرب في الجاهلية، إذ كانوا يحملون أعمالهم وذنوبهم على الله ويقولون: إن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه وأمرنا به فقال عز وجل ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨].

فنعى عليهم القرآن الكريم هذا الموقف، وأنكر عليهم قولهم، لأن الله خير بطبيعته، ولا يأمر بالشر، بل يأمر بالخير والرحمة والمحبة، وأقر بحرية الإرادة الإنسانية وأن الشر منسوب إلى الإنسان ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥].

ج) أن الكثير من آيات القرآن الكريم يؤخذ من ظاهرها أن الفاعل الأول هو الله وأن إرادته نافذة ومشيئته سابقة، وأن أفعال الإنسان قد قدرت عليه في الأزل، وسطرت في اللوح المحفوظ ومن ثم فلا فكاك عنها. ومن أمثلة ذلك قوله

تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الاحزاب: ٣٦] ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ﴾ [يونس: ٤٩].

د) يعد معاوية بن أبي سفيان أول من قال بالجبر وأظهره في الإسلام، لأن الاتجاه يساعد على استقرار ملكه بعد أن تنازل له الحسن بن عليّ، ثم جعله وسيلة لاستمرار الإرث الأموي بعد أن قرر مبايعة يزيد، ويوهم الجماهير المسلمةَ أنه مصيب فيما يتخذه من قرارات وأن الله جعله إماما وملكاً ولا راد لقضائه، وتبني خلفاؤه نفس الدعوة إلى الجبر، وفشى فيهم هذا الأمر، لأنه في النهاية يخدم سياستهم القائمة على احتكار السلطة [1].

ونستنتج من هذه الأسباب أن الجعد نادى بفكرة الجبر، والدليل المادي على ذلك، أن طبقات المعتزلة لم تذكره من قريب أو بعيد، ولو كان الجعد من القائلين بالحرية لأوردوا له ترجمة كما فعلوا مع معبد وغيلان، ومع الكثير من الفقهاء وأصحاب التفسير والحديث، ومؤرخو المعتزلة لم يتركوا شاردة ولا واردة عن أنصارهم، حتى أنهم سلكوا أغلب الصحابة ضمن القائلين بالتوحيد مثل سيدنا أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، ومن باب أولى أن يذكروا الجعد إذا كان عنده أدنى ميل إلى مبدأ الحرية.

والدليل الآخر: أن الجهم بن صفوان، تلميذ الجعد، أشتهر بأنه وضع أسس مذهب الجبرية، ومن المنطقي أن يكون تلقي هذا الاتجاه عن أستاذه

وللأسف الشديد لا توجد نصوص تبين وجهة نظر الجعد في هذه القضية كما سوف نراها تفصيلياً عند جهم بن صفوان.

***

(١) المغني ج٨ ص٤ (ط، وزارة الثقافة بمصر)



ثالثاً مقتل الجعد بن درهم

جُندِلَ الفارس الرابع، ولقي مصرعه على يد الأمويين، وبالتحديد في عهد هشام بن عبد الملك، وأصبح الجعد هو الشهيد الرابع من شهداء الفكر الذين يترجمون أقوالهم إلى أعمال، وفكرهم إلى سلوك ومبادئهم إلى خطة للعمل في الكفاح من أجل نقاء العقيدة [١].

وسوف نحاول أن نستقصي بموضوعية كاملة، وأمانة علمية، لماذا قتل الجعد ومن الذي قتله؟ وما طبيعة الشخصية التي أقدمت على فعل القتل؟

وهاك الاستقصاء للوصول إلى الحقيقة من بين ركام الأباطيل.

١ - الأسباب الزائفة:

أ) الاتهام بالزندقة:

- لم يذكر أحد من المؤرخين هذا الاتهام سوى ابن النديم، ويعد الوحيد الذي نسب الجعد إلى المانوية [٢]، واتهم مروان بن محمد أيضاً وقال إنه زنديق، وتابعه في ذلك الدكتور مدكور [٣] كما ذكرنا سابقاً.

وهي تهمة كما نرى متهافتة، لأن الزندقة في ذلك العصر كانت تعني متابعة المذاهب الثنوية بصفة عامة من زرادشتية أو مانوية أو مزدكية، وهي كلها تعاليم مضادة للإسلام تماماً في مبادئها الأساسية، وأصولها الفكرية لأنها تقوم على الثنوية، أي الاعتقاد في وجود إلهين في حين يقوم الإسلام على مبدأ التوحيد، ومن ثم فالنتائج المترتبة على الثنوية تختلف شكلاً وموضوعاً وجزئياً وكلياً عن النتائج المترتبة على العقيدة الإسلامية

ولا يوجد في سيرة الجعد، من قريب أو من بعيد، ما يدل على هذه الزندقة، اللهم إلا

---

(١) الفرسان الثلاثة هم : معبد بن خالد الجهني، وغيلان الدمشقي، وجهم بن صفوان .

(٢) الفهرست ٤٧٣ .

(٣) في الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ٢٤ .

إذا وافقنا على أقوال بعض المؤرخين، بأن القول بخلق القرآن يعني الزندقة. قال البخاري: إن الذين قالوا إن لله ولداً أكفر من الذين قالوا: إن الله لا يتكلم. وكان إسماعيل بن أويس يسمي القائلين: بخلق القرآن زنادقة العراق، ويقول: هؤلاء الزنادقة والله لقد فررت إلى اليمن حينما سمعت من يتكلم بخلق القرآن في بغداد.

ومن الواضح أن هذا الكلام يظهر مدى الفهم الشكلي للدين، وإلقاء التهم جزافا على المؤمنين التقاة دون تبصراً أو تحقق من الأمر. وهذا الاتهام مرفوض من قبل أوامر الدين. ويقرر أهل السنة أنه لا يجوز تكفير أهل القبلة، حتى لو اقترفوا الكبائر، ومن قال لا إله إلا الله عصم دمه [(١)].

٢- محاكمة الجعد:

ذكر بعض المؤرخين رواية قتل الجعد، على يد خالد القسري، في عهد هشام وكل الروايات تكاد تتشابه، إلا في تفصيلات قليلة لا تذكر، وقد تمت عملية القتل دون محاكمة وإنما مجرد اتهام قائم، وسيف مسلط، وسلطة مستبدة، والسيف والنطع، ثم يجري دم المسلم على الأرض بلا قيمة إنسانية، أو اعتبار أخلاقي لآدمية الإنسان، أو احترام لأدنى حقوقه المقررة في الدين والقيم والأخلاق.

وأقدم الروايات هي التي أوردها البخاري (٢٥٦هـ) ونصها: «حدثنا قتيبة، حدثني القاسم بن محمد حدثنا عبد الرحمن بن محمد عن أبيه عن جده قال: شهدت خالد بن عبد الله القسري بواسط في يوم عيد الأضحى وقال: ارجعوا فضحوا تقبل الله منكم فأني مضح بالجعد بن درهم، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً تعالى الله علوا كبيرا عما يقول الجعد ثم نزل فذبحه»[(٢)].

وذكر ابن تيمية نفس هذه الرواية بنصها[(٣)]. وكذلك ابن عساكر[(٤)] وابن نباته إلا

---

(١) مقالات الإسلامية جـ ١ ص ٣٤٧ (ت – محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، ١٩٦٩م)
(٢) خلق الأفعال ص ٨ .
(٣) الفتاوى المجلد الخامس ص ٣٢ .
(٤) تاريخ دمشق جـ ٥ ص ٦٨ (ط . دمشق ١٣٤٩هـ) .

أنهم ذكروا أن عملية القتل تمت في الكوفة وليس في مدينة في واسط، كما ذكرنا سابقاً[١].

أما ابن كثير فزاد على رواية البخاري، أن الجعد عاش في دمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن فأراد بنو أمية القبض عليه، فهرب منهم، وعاش في الكوفة، فقبض عليه خالد القسري يوم الأضحى ... وذكر هذه الرواية نفسها ابن العماد الحنبلي[٢].

رواية ابن النديم (ت. ٣٨٥هـ):

أما ابن النديم فاختلف قوله عن كل الروايات السابقة وإن كان المضمون واحداً يقول: «سجن الجعد في خلافة هشام، وبعد أن طال حبسه في يد خالد القسري، تقدم آل الجعد بالتماس إلى هشام، لكي يطلق سراحه، ويشكون ضعفهم، وطول حبس ابنهم فتعجب هشام من ذلك، وقال: أهو مازال حياً بعد؟ ثم كتب إلى خالد واليه على العراق يأمره بقتل الجعد، فقتله يوم الأضحى وجعله بدلاً من الأضحية بعد أن قال ذلك على المنبر»[٣].

وكما نرى من كل الروايات أن التهمة الموجهة إلى الجعد، هي نفيه للصفات وإنكاره قدم القرآن، وتكليم الله موسى بصورة مادية، وهي ليست تهماً بالمعنى المفهوم بل هي اجتهادات فكرية، واستنتاجات عقلية، قيلت في ظروف محددة، لا تستوجب القتل بأي حال من الأحوال، ومن ثم نتصور أن هناك أسباباً أخرى، وبالتحديد أسباب سياسية هي التي دفعت هشاماً إلى قتل الجعد.

٢ – الأسباب الحقيقية:

أ- رفض الدولة الأموية لمبدأ التأويل العقلي:

إن العديد من الأفكار التي أتى بها الجعد، وحاول نشرها والدفاع عنها لم تكن مستساغة بطبيعة الحال في مجتمع يعتمد على النص اعتماداً أساسياً وفي وسط بيئة بكر تنقل

---

(١) سرح العيون ص ٢٩٤ .

(٢) شذرات الذهب جـ ١ ص ١٦٩ (ط . القاهرة، ١٣٥١هـ) .

(٣) الفهرست ص ٤٧٢ – ٤٧٣ .

عن السلف دون تأويل، أو زيادة أونقصان. أي أن الجعد سبق عصره بأفكاره المبكرة التي اعتمدت على التأويل العقلي، وتحليل النصوص، واستنطاق معطياتها ومن ثم تصادم الاتجاهات: اتجاه نصي يتمسك بالمنقول الموروث، واتجاه عقلي متحرر، يفهم النصوص من خلال التعمق فيها واستبطان معطياتها ويغوص لمعرفة الغايات والمقاصد لذلك ثار السلف ثورة عارمة ضد الجعد ورموه بأشد أنواع التهم قبحاً وهي تهمة الزندقة والتجديف في الدين، والمروق منه.

وقد أفتى بعض الفقهاء بقتل الجعد اعتقاداً منهم - وربما بحسن نية- أن نفيه للصفات وقوله بخلق القرآن، عقيدة مخالفة لقواعد الدين، ومقررات الشرع [١].

ويلاحظ أن البخاري الذي عاش في منتصف القرن الثالث الهجري، وبعد سنوات طويلة من مقتل الجعد، يشن حملة واسعة النطاق عليه وعلى الجهم، ويورد نصوصاً عديدة، وفتاوى سطحية لفقهاء مشهورين، وغير مشهورين، يقرر فيها أن دم الجعد حلال مباح على جميع المذاهب، وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر (هكذا)، ومن لم يعقد قلبه على أن القرآن ليس بمخلوق فهو خارج عن الإسلام [٢].

وبعد مرور أكثر من ستة قرون يجيء ابن تيمية، بأسلوبه العنيف، وطريقته التي تشبه الإعصار المدمر - لكي يكفر الجعد كفراً صريحاً ويدون ذلك في أغلب كتبه[٣]. ويتابعه في ذلك ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) الذي أورد الرواية السابقة، ثم يؤيد قتل خالد القسري، للجعد تأييداً كبيراً ويبدي ابتهاجاً غريباً لهذه الفعلة الشنعاء [٤].

وكذلك الذهبي الذي يقول عن الجعد: مبتدع ضال [٥]. وسار ابن كثير في نفس الطريق واستحسن الجريمة النكراء [٦]. أما ابن نباته الذي أفرد الصفحات الطوال ينتقص

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص ٩٦ .
(٢) خلق الأفعال ص ٨ - ١٣ .
(٣) دره تعارض العقل، المنتقى من منهاج السنة، رسائل ابن تيمية و الفتاوى المجلد الخامس
(٤) طريق الهجرتين ص ١٤٠ (القاهرة ١٣٩٤)
(٥) ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٨٥ (القاهرة، ١٣٢٥هـ) .
(٦) البداية والنهاية جـ ٩ ص ٣٩٤ .

فيها شأن خالد القسري، ويقلل من درجة إيمانه، ويتهمه بالمروق من الدين، لم يفكر لحظة واحدة أن يدين قتله للجعد، بل قال: إن قتل الجعد أدى إلى إطفاء الفتنة وإخماد النار، التي لم تشتعل بعد ذلك إلا أيام أحمد بن داود [١].

إن القصة مكررة عبر التاريخ، قصة القديم والجديد، والثبات والتغير، والأخذ بالنقل والأخذ بالرأي، فأنصار القديم لا يستسيغون بأي حال من الأحوال الأفكار التي تهب عليهم كي تقتلع جذورهم، فيقفون موقف المعارضة، يرفضون كل جديد، وأنصار الجديد لا يستسلمون ويستمرون في كفاحهم، إذ يعتقدون أنهم على حق، ويدركون بعقليتهم، وبعد نظرهم وتأملاتهم، أن معطيات النصوص غزيرة، لا يدركها إنسان بمفرده، ولا عصر واحد يستطيع أن يستوعبها ومن هذا المفهوم لا يقفون عند حدود النصوص.

إن الصراع ليس صراعاً مرحلياً يظهر ثم يختفي، ولكنه صراع مستمر دوماً والجعد وزملاؤه السابقون واللاحقون، يمثلون فترة تاريخية وحلقة قوية من هذا الصراع الذي ينتصر فيه الجديد ولكن بعد أن يدفع الثمن غالياً من دم المفكرين الشهداء.

ب – مهاجمة الموالي للنظام الأموي:

يعد الجعد من موالي خراسان، وأغلب الموالي كان لهم موقف عدائي ضد الدولة الأموية، لذلك قد يكون من الدوافع التي أدت إلى قتله أنه وقف في صف الثائرين، لاسيما وأن الأمويين استهانوا بالموالي، ونظروا إليهم نظرة الازدراء والاحتقار، ولا أدل على ذلك من فرض الجزية عليهم رغم دخولهم الإسلام. ووضع علامة على أيديهم لمعرفتهم وتوطينهم في القرى للقيام بالأعمال الدنيا ومنع هجرتهم إلى المدن.

وزيادة على ذلك فالمواطن العربي نظر إليهم نظرة دونية فيها استصغار لشأنهم وتحقير لأمرهم، لأن الكثير من المفاهيم الإسلامية في العدل والحق والمساواة لم تتسرب إلى نفوسهم بالقدر الكافي.

---

(١) سرح العيون ص ٣٩٤ .

ومن ثم رأى هشام أن الأفكار التي يتزعمها الجعد، تمثل نوعاً من التهديد الخفي لمصالحه، ونظامه السياسي، فأقدم على قتله. فالدافع هنا ليس دافعاً دينياً ولكنه دافع سياسي مغلف بأسباب دينية.

فهجوم الجعد على الدولة الأموية وأفكاره العقلانية التي تنير عقول جماهير المسلمين وأذهانهم، تفتح آفاقهم إلى المطالبة بحقوقهم السياسية والاجتماعية وتدعوهم إلى التفكر والتدبر في أحوال المجتمع الإسلامي.

صحيح أن أفكار الجعد كانت في مجملها أفكاراً دينية، ولكن خطورتها تتمثل في المنهج المستخدم الذي يعتمد على التأويل العقلي، والنظرة الناقدة التي تحلل وتبحث، وإذا نقلنا هذا التفكير المجرد من المستوى النظري إلى المستوى العملي، وجعلناه يتفاعل داخل صراعات المجتمع، فهو جد خطير على دولة تعتمد في قيادتها للجماهير على مفاهيم الطاعة والانقياد والتسليم والاستسلام [١].

ج – علاقة الجعد بمروان بن محمد:

قام الجعد بتعليم مروان بن محمد، ولا شك أنه أثر فيه تأثيراً كبيراً لأن المهمة المنوطة به هي بناء شخصيته، وتكوين اتجاهاته، وتحديد أفكاره، التي تتلاءم مع الأخلاق والدين، وليس من المستبعد أن يكون ضمن هذه الأفكار ما يتعارض مع عادات الأسرة الأموية وتقاليدها ونعني بالتحديد، أن الجعد ربما كان يحرض مروان على الاستيلاء على السلطة، لاسيما والمشهور أن الصراع بين أفراد الفرع المرواني كان على أشده، وكل خليفة كان يطمع في أن يورث الحكم لابنه دون أخيه، فلا يستبعد أن يكون الجعد قد دخل في هذا المعترك، فموقعه من مروان يجعله منحازاً إليه، ويعمل على نصرته وتقوية شوكته وترغيبه في الحكم. نعم إن كتب المؤرخين لم تفصح عن شيء من ذلك، ولكن موقع الجعد يجعله في قلب الأحداث المتلاحقة والمتدافعة، وهذا ما نراه في كل العصور؛ وفي وقتنا الحاضر فمن يعملون بالسياسة، وتكون مواقعهم بالقرب من مركز صنع القرار، وفي قمة السلطة،

---

(١) النزاعات المادية جـ ١ ص ٦١٠ .

معرضون دائماً إلى مزيد من العلو والظهور، وبزوغ نجمهم أو سقوطهم ومحاكمتهم وسجنهم وأفول نجمهم.

يقول باحث معاصر، وهو يبحث عن السبب الحقيقي لمقتل الجعد: لقد كان يقول بالجبر، وفي ذلك خير شفيع له عند بني أمية، ولكنه كان أستاذاً لمروان، فهل اقتصر على الثقافة والدين فحسب؟ ألم يتدخل في السياسة؟ ألم يوح لمروان باتجاه معين؟

ولِمَ يُريد الكثيرون أن يشنعوا على مروان، فيطبعونه بالجعدي، ويشيعون ذلك في كل ناد: أليس للسياسة دخل في هذا؟ إننا حقاً لنشك في أن الحامل لهشام على قتل الجعد كان هو العقيدة ويغلب على الظن أن الحامل على ذلك إنما هو السياسة»[1].

والحقيقة التي لا مراء فيها أن الجعد بن درهم لم يقتل بسبب فساد عقيدته، أو مروقه من الدين، أو لقوله بنفي الصفات، وإنما قتل لنزعته العقلية، ووقوفه في وجه بني أمية وانضمامه إلى معسكر مروان، يقف بجواره، ويؤازره ضد أفراد الأسرة المالكة.

وقبل أن ننتهي من الحديث عن الجعد، نلفت النظر إلى طبيعة الشخصيات الخطيرة التي ساهمت في مقتله.

أما الأول فهو هشام بن عبد الملك، وقد أشرنا إلى طبيعة شخصيته، قبل ذلك ووجدنا كيف أنه وأسرته كان عندهم جرأة عل سفك دماء المسلمين بسبب طابع العنف الذي اتسم به العصر الأموي، وقيام الثورات، والثورات المضادة كانت حوادث القتل تمثل شيئاً عادياً أن يقدم الخليفة أو يوعز إلى أمرائه بقتل من يشاء.

أما الشخصية الثانية: فهو خالد بن عبدالله القسري، أمير العراق.

ونريد أن نتفهم أبعاد شخصيته، حتى نتبين، أهذا الوالي يتميز بعقيدة دينيه قوية، وإيمان راسخ أم أنه مجرد موظف كبير يؤمن بمصلحته أولاً وأخيراً وأنه أجير للسلطان ينفذ أوامره ولا يعنيه من أمر الدين إلا ما يعود عليه بالفائدة.

(١) التفكير الفلسفي ص ١٥٠ وأيضاً، سورديل : الإسلام في العصور الوسطى ص ٩٣ .

اسمه الكامل: خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد بن كرز البجلي [1]، من قبيلة بجيلة التي لم يكن لها شأن يذكر عند العرب، أصله من يهود تيماء، عمل والده كاتباً لأحد الأمراء في خلافة عثمان بن عفان، عاش خالد طفولته في المدينة حيث كان يتبع المغنين والمخنثين، ويرسله عمر بن أبي ربيعة بالرسائل إلا النساء، وفي رجولته، استخدمه الحجاج، وأرسله في مهام عسكرية بمكة، وعزله سليمان بن عبد الملك، ثم صعد نجمه في عهد هشام، فعينه والياً على العراق، وعُدَّ من كبار رجال الدولة

وعن الجانب العقائدي، يقال أن أمه كانت نصرانية، وظلت على نصرانيتها وشيد لها كنيسة بالكوفة إكراماً لها وتسامح مع اليهود والنصارى تسامحاً كبيراً ولم يتردد في استعمال أصحاب الثنوية تحت إمرته في المصالح الحكومية [2].

رمي خالد بالزندقة، وموالاة أصحاب الديانات الأخرى، ولم يكن حفياً بالدين الإسلامي فقد دأب على لعن سيدنا عليّاً، وكان يعلن كراهيته له بصورة فجة [3].

اشتهر بالجود والفصاحة والبلاغة والكذب، وكان الناس إذا رأوه قالوا: ذهب يكذب واتهموه بالجبن، فحينما خرج عليه المغيرة، وعرف ذلك وهو على المنبر أخذته الدهشة والحيرة وقال أطعموني ماء [4].

أما عن مروقه من الدين فقوله: لو أمرني أمير المؤمنين نقضت الكعبة حجراً حجراً ونقلتها إلى الشام [5]، وقوله عن بئر زمزم: إنها أم الخنافس، وأن نبي الله إسماعيل استسقى ربه فسقاه ملحاً أجاجاً وسقى أمير المؤمنين عذباً فراتاً [6]. وقام خالد بهدم منار المساجد وحطها عن دور الناس بعد أن بلغه أن بعض المؤذنين يبصرون منها النساء.

---

(١) أفراد ابن عساكر ترجمة مطولة ذكر فيها كل ما يتعلق بحياته، ايجابيته، وسلبياته، وما له وما عليه وفنون من أقواله وخطبه وقصص عن أسرته (تاريخ دمشق جـ٥ ص ٦٧ - ٨٠).

(٢) الأغاني جـ ٢٢ ص ١١ ، فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٣١٩ .

(٣) المبرد : الكامل جـ ٢ ص ٧ .

(٤) الأغاني جـ ٢٢ ص ١٣، سرح العيون ص ٢٩٥ .

(٥) الأغاني جـ ١٩ ص ٦٠ .

(٦) سرح العيون ص ٢٩٧ ، الأغاني جـ ٢ ص ١٦ ، تاريخ دمشق جـ ٥ ص ٧٩ .



ومن الناحية الاجتماعية، اشتهر خالد بأنه جمع ثروة طائلة جرت عليه حسد جماهير المسلمين وخليفتهم، وقد تراكمت ثروته بطريقة غير مشروعة، واحتجز الأرض لنفسه حتى وصلت قيمة غلتها آلاف الدينارات، هذا بالإضافة إلى ظلمه للرعية واستخفافه بهم، وتحقير أمرهم وقد وصل به الأمر إلى السخرية من هشام نفسه، بقوله: ابن الحمقاء الأحول [١].

وتلخص الرسالة التي أرسلها الخليفة هشام إلى خالد مجموعة التهم التي وجهت إليه:

- ظلمه للرعية وضربه بعض المسلمين بالسياط.
- استهزاؤه بمياه زمزم.
- إتلاف المال والإسراف فيه حينما حفر نهر المبارك.
- تسليط عماله على المواطنين لجمع الأموال بالقوة.
- إثارة النعرات العصبية بين القبائل [٢].

ولعل هجاء الفرزدق له يصور طبيعة هذه الاتهامات فيقول:

ألا قطع الرحمن ظهر مطيــة ... أتتنا تتمطى من دمشق بخالد

وكيف يؤم المسلمين وأمــه ... تدين بـأن الله ليـس بواحـد

بني بيعة فيها الصليب لأمه ... وهـدم من كفر منار المساجد [٣]

وسبب القبض على خالد اتهامه هو وابنه بنهب الأموال، فعزله هشام سنة ١٢٠هـ، وسلمه الوليد بن يزيد ليوسف بن عمر الثقفي، الذي أصبح والياً على العراق فعذبه عذاباً شديداً حتى لفظ أنفاسه سنة ١٢٦ هـ [٤].

---

(١) تاريخ الطبري جـ ٧ ص ١٤٣ - ١٤٦ (ت . أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر)
(٢) المبرد : الكامل جـ ٢ ص ٧ – ٧٦ ، تاريخ الطبري جـ ٧ ص ١٤٣ .
(٣) الأغاني جـ ٢١ ص ٣١٣ ، المبرد : الكامل جـ ٢ ص ٧٥ – ٣٨٨ (بيروت ، ١٩٨٥م)
(٤) الإمامة والسياسة جـ ٢ ص ١٣٣ ، المختصر في أخبار البشر جـ ١ ص ٢٠٥ .

هذه بإيجاز صورة خالد عند المؤرخين، هي صورة قاتمة، رغم ما في بعضها من المغالاة ورصد الجانب السلبي من حياته، لاسيما ما حكاه الأصفهاني، وهو متشيع لأهل البيت إلا أن هناك إجماعاً على الخطوط الرئيسية في شخصيته التي سجلناها عنه.

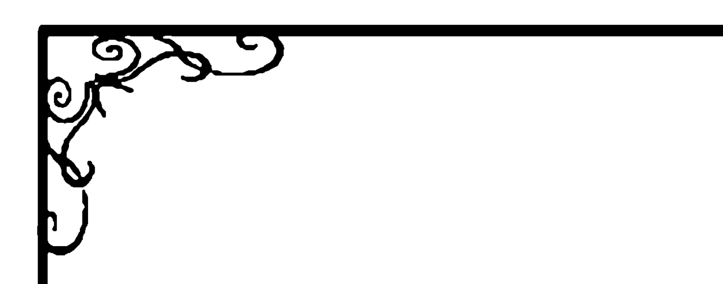
وما نريد أن نخلص إليه أن خالداً القسري حينما قتل الجعد بن درهم، لم يكن مخلصاً للدين، ولم يفعل ذلك إيماناً منه بخطأ الجعد، ولكنه فعل ذلك لأنه أحد أدوات السلطة المستبدة، وأحد الرجال المهرة الذين ينفذون الأوامر، بصرف النظر عن طبيعتها فهو مأمور، يفعل ما يؤمر به، في سبيل كسب رضاء الخليفة والفوز بقلبه.

وإذا وازنا بين ما قاله المؤرخون عن الرجلين. وجدنا أن الجعد رجل فاضل وعالم معلم، ورجل عقيدة ودين، اجتهد فأصاب وأخطأ.

أما خالد فما هو إلا سلاح فعال من أسلحة السلطة، وساعٍ إلى السلطة بغير ضمير، ويكفيه مهانة أنه مثل الحجاج مستعد أن يحرق الكعبة ثانيةً في سبيل إرضاء الخليفة.

إن الجعد دفع حياته ثمناً لمبادئه وعقيدته، ودخل التاريخ مع الشهداء الذين يذهبون إلى السماء يشكون إلى الله سبحانه ظلم الإنسان لأخيه الإنسان.

* * *



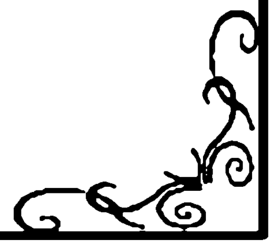
الفصل الرابع

جهم بن صفوان

سيرته العلمية

أراءه الكلامية

محاكمته



جهم بن صفوان

تمهيد:

يعد جهم بن صفوان أحد مؤسسي فرق علم الكلام، وله فرقة مشهورة تسمى الجهمية أو «الجبرية الخالصة»، ويعد أحد علماء الكلام، رغم ما يبدو من شذوذ قوله بالجبر، وتعارضه مع النزعة العقلية التي اتسمت بها آراؤه، واجتهاداته الطيبة، وجهده الكبير في نشر أفكاره، ولاسيما ما يتعلق بالعدل والمساواة والشورى، وتمرده على السلطة ودعوته للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونقل أفكاره من المستوى النظري إلى المستوى العملي من خلال تحالفه مع السلطة العسكرية ممثلة بالحارث بن سريج، مما جعل لأفكاره صدى سياسياً، واجتماعياً، على أوسع نطاق نوهت به على مر العصور ورفعت ذكره، وأعلنت شأنه ثم جاءت محاكمته، واستشهاده دليلاً آخر على حسن نيته، وصدق توجهاته، وإيمانه بقيمة الكلمة وإنكار المنكر بالقلب واللسان واليد وهذا أعلى درجات الإيمان.

ورغم أن المؤرخين أغلفوا سيرة حياته، إغفالاً مقصوداً، ولا يذكرون عنه إلا النذر اليسير فسوف نحاول أن نعطي فكرة عن حياته أقرب إلى الكمال قدر الإمكان، ثم نتحدث عن مناقشاته وخصوماته وأثره في علم الكلام.

أولاً: حياته:

١- نبذة عن حياته وثقافته:

اسمه: جهم بن صفوان الترمذي (نسبة إلى مدينة ترمذ): أو السمرقندي، نسبة إلى سمرقند.

كنيته: أبو محرز، ولقبه: الترمذي أو السمرقندي.



من موالي بني راسب من الأزد[(١)]، عاش في خراسان بين أحضان الموالي وشعر بالقهر والظلم الواقع عليهم، والتفرقة الواضحة بينهم وبين العرب، وكيف أنهم عاشوا في أدنى درجات السلم الاجتماعية، بينما استأثر العرب بكافة الامتيازات طوال عهد الدولة الأموية مما ملأ صدره كراهية لها، وتشبع عقله بأفكار الإسلام التي تدعو إلى حب العدل، وطلب المساواة والموت في سبيل الحق، ونشدان الشورى، ومحاربة الظلم وإقامة أسس مجتمع المحبة والتقوى والمساواة والسلام.

صرف شطراً كبيراً من حياته في ترمذ وسمرقند وبلخ ببلاد خراسان قبل أن يتوجه إلى الكوفة، لكي يعيش في قلب الأحداث، ومعترك السياسة، ومجال العلماء وهناك تقابل مع الجعد بن درهم الذي تلقى العلم منه وأخذ عنه القول بتأويل الصفات وخلق القرآن ونفى حرية الإرادة [(٢)].

وبعد أن عب ما شاء من العلم الديني، وقضايا الكلام، وسمع التفسير وأحاديث الرسول عاد إلى بلاد خراسان محملاً بالكثير من الآراء والأفكار، وبدأ مجادلاته ومحاوراته مع العلماء وأصحاب المذاهب الدهرية والثنوية.

وفي بلخ تقابل مع مقاتل بن سليمان الذي كان تابعاً لمدرسة المفسرين الأقدمين الذين يستعينون بالقصص، ويحاولون أن يوفقوا بين النصوص القرآنية والروايات الإسرائيلية فضلاً عن نزوعه إلى التشبيه [(٣)]. ومن ثم احتدم النقاش بينهما، وظهر الخلاف بسبب الهوة الواسعة بين كلا الرأيين. فجهم ينزه الذات الإلهية عن الصفات الحسية، ومقاتل مفسر مشبه يخلع على الله سبحانه وتعالى الصفات الخبرية كما جاءت في القرآن الكريم [(٤)].

---

(١) الأزد قبيلة قوية حكمت عمان، ومنهم الغساسنة الذين أسسوا مملكتهم في الشام ومنهم أيضاً خزاعة التي تسلطت على مكة قبل قريش، ومنهم سكان يثرب، وهم قبيلتا الأوس والخزرج وراسب هم بنو الخزرج. (فجر الإسلام ص ٧) (ط . النهضة المصرية، ١٩٨٦م) .

(٢) سرح العيون ص٢٩٣. يقول أبو الهلال العسكري : جهم بن صفوان أول من زعم أن الله لم يزل متكلما (الأوائل ص٣٦٩) ط. دار البشير، القاهرة، ١٩٨٧م .

(٣) بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ج٤ ص٩ .

(٤) الملل : ج١ ص٩٥ (ط. بدران، ١٩٥٦م).

فوقعت العصبية بينهما، فوضع كل منهما على الآخر كتاباً ينقض رأيه [(١)]. وللأسف أن هذه الكتب اندثرت تماماً، ولم يصلنا منها شيء بالمرة.

ثم عاد الجهم إلى ترمذ ينشر آراءه، ويتناقش مع أصحاب النحل الأخرى، ويتصل بتلامذة واصل الذين كان يرسلهم إلى خراسان لنشر مبادئ مذهب الاعتزال، فيتحاور معهم ويؤثر فيهم ويتأثر بهم، ثم عمل كاتباً للحارث بن سريج التميمي يكتب الرسائل ويبثها في الأمصار آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر باسطاً مبادئ الإسلام، شارحاً أفكاره ومفاهيمه وعندما أعلن الحارث ثورته ضد ظلم بني أمية، خرج معه معضداً ثورته، مؤيدا أفكاره جامعاً حوله جماعة من العلماء حتى لقي مصرعه عام ١٢٨هـ.

وقد اشتهر جهم بن صفوان بسرعة البديهة، وذلاقة اللسان، وقوة الحجة والتغلب على خصومه في النقاش، والغوص على المعاني، وسرعان ما كان يأسر قلب مجادله ويكسبه لرأيه.

وبالجملة كان صاحب مجادلات ومخاصمات في مسائل الكلام التي يدعو إليها، وأكثرها في الإلهيات [(٢)].

٢- مناقشاته الواسعة:

قلنا إن الجهم اشتهر بقوة الحجة، وسرعة البديهة، والقدرة على التخلص في المواقف الصعبة، وإلزام الخصم نتائج فكرية لا يرتضيها لنفسه.

اتسم عصره بالمناقشات الواسعة، والمجادلات الطويلة وصراع الآراء، إذ أن كل فرقة من الفرق الكلامية، التي يغلب عليها طابع السياسة أو العقائد مثل: الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة، كانت تحاول قدر الاستطاعة شرح أفكارها، ومبادئها ووجهة نظرها في الدين والسياسة، وتكسب الأنصار إلى صفوفها، وهذا يوضح الدور الكبير الذي قام به جهم بن صفوان، حيث أسس فرقة الجهمية، والدور الرائع الذي لعبه

(١) القاسمي: تاريخ الجهمية ص١٠-١١ (دار الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م)
(٢) المصدر السابق ص١١، الحور العين ص٢٦٢، (ط. صنعاء، ١٩٨٥م).

واصـل بـن عطـاء في نشر مبـادئ الاعتـزال، ومناقشـة خصـومه مـن الخـوارج والمرجئـة والجهمية التي وافقته في كثير من الأفكار إلا أن جهماً خالف المعتزلة في مسألة هامة جداً في علم الكلام وهي مسألة حرية الإرادة.

ومن هذه المناقشات ما قام به واصل بن عطاء حينما أرسـل إلى خراسان حفص بن سالم، أحد رجال المعتزلة لكي يناقش الجهم، وتقول الرواية: إن حفصاً لزم مسجد ترمذ حتى اشتهر أمره بالصلاح والتقوى ثـم جادل الجهـم في مسألة مـن مسائل عـلى الكـلام وتغلب عليه حتى استطاع أن يكسبه لصفه، وعندما عاد حفـص إلى البـصرة، رجـع جهـم إلى قول الباطل، ولعل المعتزلة يقصدون بالقول الباطل [(١)]، الجبر.

ولم تفصح الرواية عن طبيعة الحوار ومادته، والمسألة موضع الجدال.

ولمـا كانـت بـلاد فـارس – لاسـيما خراسـان – مشـهورة بمـذاهب الثنويـة، سـواء أصحاب زرادشت أوماني ومُزدك فقد دخل جهم بن صفوان في مناقشات عنيفة معهـم، وقد سـألوه في مسـألة فغلـط فيهـا ولم يـدر مـا حقيقتهـا، فأرسـل إلى واصـل فأجابـه عنهـا، فأرسل إليهم فقالوا له: إن هذا ليس جوابك، فأخبرهم أنه جاء من واصل فـذهب القـوم إليه وسمعوا كلامه ودخلوا دين الإسلام [(٢)].

وفي مناقشة أخرى بين جهم وبعض السمنية سألوه: هـل يخرج المعـروف (أي الشيء المدرك مادياً أم معنوياً) عن المشاعر الخمسة (أي الحواس).

قال جهم: لا. قالوا: فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها؟

قال: لا.

قالوا: فهو إذاً مجهول فسكت، وكتب بذلك إلى واصل، فأجاب وقال لـه: كـان يجـب عليـك أن تشـترط وجهـاً سادسـاً وهـو الـدليل، فتقـول لا يخرج عـن المشـاعر أو الـدليل،

---

(١) عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص٢٣٧، (ت، فؤاد سيد، تونس، ١٩٨٦م)
ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص٣٢ (ت. سوسنة ديفلد، بيروت).
(٢) طبقات عبد الجبار ص١٦٥ .

فاسألهم هل يفرقون بين الحي والميت والعاقل والمجنون، فلا بد من نعم وهذا عرف بالدليل.

فلما أجابهم بذلك: قالوا ليس هذا من كلامك، فأخبرهم فخرجوا إلى واصل وانضموا إلى المعتزلة [(١)].

وكما نرى من هذه الروايات فهي تمجد المعتزلة وترفع شأنهم، وتظهر جهما بقلة الحيلة ونقص العلم، وضيق الأفق حتى أنه يستشير واصلا في كل مسألة، فضلا عن أن رسله تتغلب على الجهم بسهولة، وكل هذه الروايات رواها أهل الاعتزال، لذلك فالأمر يحتاج إلى شيء من التثبت والتوثيق، وعدم قبول الروايات على علاتهاعلاتها، لأن هناك وقائع أخرى تخالف ذلك، وإلا كيف نفسر أن ضرار بن عمرو كان من أهل الاعتزال، وحينما لازم الجهم واستمع إلى دروسه، وأخذ عنه العلم خرج من الاعتزال إلى الجبر [(٢)]؟

أليس هذا يوحي بمدى تأثير جهم، وقوة نفوذه، ونفاذ حجته، واتساق منطقه وبلاغة أسلوبه وسحر شخصيته.

وربما تبدو هذه الصفات جلية من الحوار التالي بينه وبين بعض السمنية، إذ طلبوا منه أن يناظرهم، واشترطوا عليه أن يدخل المنهزم في عقيدة المنتصر.

قالوا له: أليست تزعم أن لك إلهاً؟

قال الجهم: نعم. قال السمني: فهل رأيت إلهك. قال الجهم: لا.

قال: فهل سمعت كلامه، قال: لا. قال: فشممت له رائحة. قال: لا. قال: فوجدت له حساً، أو مجساً. قال: لا. قال: فما يدريك أنه إله؟

فأخذ الجهم يرد على السمني الحجة بالحجة، ويهدم وجهة نظرهم من قواعدها بنفس المنطق.

فقال له: ألست تزعم أن فيك روحاً، فقال:نعم، قال: فهل رأيت روحك؟ وهل

(١) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص٣٤، والسُمنية: قوم من الهند يقولون بالدهر.

(٢) طبقات عبد الجبار ص١٦٣.

سمعت كلامه؟ وهل وجدت له حساً، والسمني يقول:: لا.

فقال الجهم: فكذلك الله لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان[١].

وهذا الحوار حقيقة يدل على فطنة جهم، وعمق ذكائه، وسرعة بديهته في إفحام الخصم والتغلب عليه. إذ أن في الوجود مسميات كثيرة لا يمكن إدراكها بشيء من هذه الحواس وهو الروح الذي في العبد فضلاً عن أنها لا تختص بشيء من الأمكنة في الجسم .

٢ - الحملة الظالمة ضد جهم بن صفوان:

رغم أن الجهم يتفق مع المعتزلة في أغلب الآراء باستثناء القول بالجبر، إلا أنه تعرض لحملة ظالمة من معاصريه وخلفهم ومن الأصدقاء والأعداء، بسبب نفيه الصفات. لأن عقول المعارضين من معاصريه لم تستسغ هذا القول فضلاً عن الخوض في الموضوع نفسه.

فالعلماء كانوا يقرون بالآيات كما هي، دون تأويل، فجاء جهم، وهاله مبدأ التشبيه من أمثال مقاتل بن سليمان، والكثير من الإسرائيليات التي دست في تفسير القرآن، ولعل رحلة الإسراء والمعراج من أشهر الحوادث الدينية في التاريخ الإسلامي التي أغرقت بالإسرائيليات وأشبع فيها الخيال القصصي نهمه، لذلك تصدى جهم إلى مثل هذه الأقوال وأعلن مبدأ التنزيه، معتمداً على آيات صريحة تعلن ذلك بلا خفاء.

ومع هذا تعرض الجهم لحملة ظالمة من الإمام البخاري الذي شن عليه بطريقة لا تتفق مع آداب الإسلام. فليأخذ الجهم بالتأويل العقلي، وليأخذ مخالفيه بظواهر النصوص، لكن ليقفوا جميعاً عند آداب الحوار، والتفاهم بالحكمة والموعظة الحسنة، والأخذ بقيم الإسلام في احترام مبدأ الاجتهاد.

يقول البخاري: سمعت ابن المبارك[٢] يقول من قال: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا﴾ (طه ١٤) مخلوق فهو كافر، لا ينبغي لمخلوق أن يقول ذلك.

(١) ابن تيمية : الفتاوى جـ ٥ ص ٣٠ ..

(٢) ترجمته في سير أعلام النبلاء جـ٨ ص ٣٣٦ وتوفي عام ١٨١هـ .

وقال أيضاً:

فلا أقول بقول الجهم إن له قـولاً يضـارع قـول الشرك أحيانـاً
ولا أقـــول تخلى من بريته رب العبـاد وولى الأمـر شـيطانا
ما قال فرعون هذا في تجبره فرعـون موسـى ولا فرعـون هامانـا[1]

وهذا هجوم قبيح، وادعاء ضد جهم ليس له سند من دليل، لأن الجهم لا ينكر العناية الإلهية ولا يقول إن الشيطان هو الذي يدبر شؤون الوجود، والقول بخلق القرآن مجرد إجتهاد لا يكفر صاحبه، وكيف نقرن قوله بقول فرعون: «أنا ربكم الأعلى».

وهاجم المعتزلة جهماً، ونبذوه نبذ النواة، ونقضوا عليه أقواله، يقول الخياط: «ولجهم عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم»[2].

ويهاجمه بشر بن المعتمر هجوماً عنيفاً، وينكر انتساب المعتزلة إليه، أو انتسابه إليهم رغم أن الجهم صحب أحد رجالهم الكبار وهو عمر بن عبيد (ت ١٤١هـ) يقول بشر:

فنحن لا ننفك نلقي عـاراً نفـــرُ مـــن ذكـــرهم فـــرارا
ننفيهم عنا ولسنا منهـــم ولا هـــم منـــا ولا نرضـــاهم
إمامهم جهم وما لجهــم وصـحب عمـرُ ذو التقـى والعلـم[3]

وإذا كان أهل الاعتزال هاجموا جهماً هجوماً شديداً وهو أقرب علماء الفرق إليهم وأشد صلة بآرائهم. فمن باب أولى لأن نقرأ لأهل السنة وأنصار الأشعري هجوماً أعنف وأشد، فهم قد صبوا جام غضبهم على جهم وعلى آرائه، ورموه بكل نقيصة، واتهموه بأبشع التهم ومنها الكفر، وادعوا أن خراسان أخرجت اثنين لم يكن لهم في الدنيا نظير في

---

(١) خلق الأفعال ص١٠، والكتاب مليء بمثل هذا الهجوم الشرس ضد الجهم واتهامه بالكفر ص ١٤ : ٢٢ .

(٢) الانتصار ص ١٢٦، وهشام من الشيعة الذين يقولون بالتجسيم وأفكاره خارجة تماماً عن مبادئ العقل وقواعد الإسلام (الملل جـ ١ ص ١٦٤) .

(٣)المصدر السابق ص ١٣٤ .

البدعة والكذب: جهم بن صفوان، ومقاتل بن سليمان [١].

ويتابع أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ) نفس الهجوم فيذم كليهما، وينظر إليهما بعين الغضب والجفوة فيقول عنهما: «أتانا من المشرق رأيان خبيثان، جهم معطل، ومقاتل مشبه ... فالأول أفرط في نفي التشبيه، حتى قال: أنه ليس بشيء، وأفرط الثاني حتى جعل الله مثل خلقه» [٢]

وهذا ظلم لجهم ما بعده ظلم، فرأيه يتفق مع آيات التنزيه، ويساير قواعد اللغة العربية ويواكب معطيات العقل الإنساني، بعكس زميله مقاتل. هذا فضلاً عن أن العقل الإنساني كلما ارتقى في مدارج الفهم نزع إلى التجريد، بينما النزعة الحسية تتفق مع العقائد البدائية.

يقول البغدادي (ت ٤٢٨هـ): «كفره أصحابنا في جميع ضلاته، وكفرته القدرية في قوله بأن الله تعالى خالق أعمال العباد فاتفق أصناف الأمة على تكفيره» [٣].

ومن المعلوم أن الأشاعرة يقولون بأن الله خالق أفعال العباد، وليس للإنسان إلا كسبها فقط. فما هي التهمة إذن على تكفير جهم؟

يقول الاسفراييني (ت٤٨١هـ): «إن أهل السنة يكفرون جهما لقوله بأن علم الله حادث، وأنه لا يعلم ما يكون حتى يكون، وأن كلامه حادث، وأهل القدر يكفرونه لقوله بخلق الأفعال [٤].

ولم يترك ابن تيمية (ت٧٢٨ هـ) نقيصة إلا رماه بها، وشن عليه حملة من أكبر الحملات التي شنت في التاريخ ضد شخصية ما، وابن تيمية بطبيعته ثائر، مخلص في إسلامه، قوى الحجة طويل النفس في إيراد الأدلة، لا يجاريه أحد، وليس له نظير، فما بالك وهو يستجمع كل قواه في الهجوم على الجهم والمعتزلة، ولا يوجد كتاب من كتبه إلا أهال

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٦٤ .
(٢) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٦٦ (ط . القاهرة ١٩٣١) .
(٣) الفرق بين الفرق ص ٢١٢ .
(٤) التبصير ص٦٤ (ط . الكوثري، القاهرة، ١٩٤٠م) .

فيه التراب على أفكار الجهم، واتهامه بالخروج عن الملة، وأنه أكفر من اليهود والنصارى ويقول في كلام طويل : جهم وأتباعه الذين عطلوا حقيقة أسمائه الحسنى، وصفاته العليا، وسلكوا مسلك إخوانهم المعطلة الجاحدين للصانع وصار أغلب ما يصفون به الرب هو الصفات السلبية العدمية، ولا يقرون إلا بوجود مجمل ثم يقرونه بسلب ينفي الوجود»[١].

ثم يهاجم الجهم في شخصيته وأخلاقه، ويتهمه بأنه فقير في الفقه ولا يعرف الورع ولا الصلاح وأن له لسانا منكرا لأنه يجادل ويقول برأيه، وقد خرج من الإسلام وامتنع عن الصلاة أربعين يوما لا يعرف ربه بعد مجادلته للسمنية [٢].

ويتابع ابن القيم (ت٧٥١هـ) تلميذ ابن تيمية خطوات أستاذه في الحملة التي شنها على الجهم فيقول: «إن الجهم نفى مسمى الرحمة والحكمة وإن أقر بلفظ لا حقيقة له، وكان يقف على المجذومين وهم يتقلبون في بلائهم، ويقول: أأرحم الراحمين يفعل مثل هذا؟، يعني لأنه ليس في الحقيقة رحمة، وإنما هو محض مشيئة وصرف إرادة مجردة عن الحكمة والرحمة» [٣].

وأغلبية كتب ابن القيم لا تهاجم الجهمية فقط وإنما معهم المعتزلة والأشاعرة أيضاً[٤].

ومثل أستاذه يمضي شمس الدين الذهبي (٧٤٨هـ) في نفس الطريق فيهاجم الجهم ويقول: «الضال المبتدع رأس الجهمية، هلك في زمان صغار التابعين، ما علمته روى شيئاً لكنه زرع شراً عظيماً» [٥].

ويعني أنه لم يرو أحاديث عن الرسول ﷺ ويشمت لقتله فيقول: هلك ويعتبر أفكاره شروراً عظيمة.

---

(١) الفتاوى ج٥ ص١٢، مختصر منهاج السنة ص١٢٢ .

(٢) الفتاوى ج٥ ص٣٠.

(٣) طريق الهجرتين ص١٤٧ (ط. السلفية ، القاهرة ، ١٣٩٤هـ).

(٤) أفرد ابن القيم كتابا خاصا ، للهجوم على الجهم والمعتزلة هو : « اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ».

(٥) ميزان الاعتدال ج١ ص١٩٧ (مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٥هـ).

ويتهم بعض المؤرخين أن الجهم لم يكن يعتني بعلم الحديث، والأثر، وآثار الصحابة ورواياتهم لأنه كان منكبا على دراسة قضايا علم الكلام، وهذا حال المتكلمين [١].

واستمر الهجوم على الجهم وفرقته حتى أوائل القرن التاسع الهجري فيدعى المقريزي (ت٨٤٥هـ) أن ما جاء به من نفي الصفات كان فتنة وشرا عظيما حل ببلاد الإسلام ويضيف قائلاً: حدث بعد عصر الصحابة مذهب جهم ببلاد المشرق فعظمت الفتنة، فإنه نفى أن يكون لله تعالى صفة وأورد على أهل الإسلام شكوكا أثرت في الملة الإسلامية آثارا قبيحة تولد عنها بلاء كبير وكان قبيل المائة من سنى الهجرة، فكثر أتباعه على أقواله التي تؤول إلى التعطيل، فأكبر أهل الإسلام بدعته وتمالؤا على إنكارها وتضليل أهلها وحذروا من الجهمية وعادوهم في الله، وذموا من جلس إليهم وكتبوا في الرد عليهم» [٢].

وهكذا نرى أن الهجوم جاء من مختلف الجهات، لا سيما الأشاعرة والحنابلة، لأنهم جميعا نصيون توقيفيون، بينما الجهم ينهج منهج التأويل العقلي، والغوص على المعاني واستخدام الاستدلال المنطقي، وهذا المنهج لم يكن مرغوبا في عهد الصحابة ولا التابعين لذلك عد الجهم خارجا عن حدود السنة، متنكباً الطريق المستقيم.

ثانياً: أراء الجهم بن صفوان.

١- الصفات الإلهية

يرى معظم المؤرخين أن جهما أول [٣] من تكلم في الصفات وقال بنفيها، وكان هذا في بداية المائة الثانية من الهجرة، ولم يذهب أحد لذلك قبله [٤].

وكان الاتجاه السائد قبل جهم هو إثبات الصفات الإلهية من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، ثم مال البعض أمثال مقاتل بن سليمان الذي عاصر

(١) القاسمي: تاريخ الجهمية ص١٠ (ط. بيروت، ١٩٨٥م).
(٢) الخطط ج٤ ص١٨٢-١٨٣ (ط. القاهرة، ١٣٢٦هـ).
(٣) مسألة الأولية، مشكوك فيها، وذكرنا سابقا أن الصحابة تكلموا في الصفات، الجعد بن درهم ذهب أيضا إلى نفي الصفات، وربما يقصدون أول من قام بتأويل الصفات.
(٤) الفتاوى م٥ ص٢٩، الخطط ج١ ص١٨١.

الجهم إلى التشبيه، والاستعانة بالإسرائيليات، وكذلك هشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، فجاء الجهم وأخذ يتعامل مع النصوص بنزعة أخرى تميل إلى التجريد والتنزيه ونفي الصفات كلية عن الذات الإلهية ناظرا إلى الآيات القرآنية أمثال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ وقوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾. واعمل العقل في النصوص، ولما كان الله يخالف كل الحوادث، وكل ما خطر في عقل الإنسان، فالله بخلاف ذلك.

رأى الجهم أنه «لا يجوز القول أن البارئ شيء لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل ونظير وهو غير ذلك البتة [١] وكذلك أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضي تشبيها، فنفي كونه حياً عالما وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق [٢].

ويزيد البغدادي رأي الجهم وضوحاً فيقول: «امتنع عن وصف الله تعالى بأنه شيء أو حيٌّ أو عالم أو مريد وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وموجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك ووصفه بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق ومحيي ومميت، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده» [٣].

ومعنى ذلك أن الجهم ينظر إلى الصفات بمنظور بشري، فيقسمها إلى قسمين:

صفات يجوز أن تطلق على الإنسان، مثل: شيء، وحي، وعالم، ومريد، وهي لا تطلق على الله [٤].

وصفات تطلق على الله فقط مثل قادر وموجد وفاعل ومحيي ومميت، ولا يجوز أن تطلق على الإنسان.

---

(١) مقالات ج٢ ص٢٠٢ .

(٢) الملل ج١ ص٧٩، الحور العين ص٢٠٠ .

(٣) الفرق بين الفرق ص٢١٢ .

(٤) يرفض أبو سليمان المنطقي أن نطلق على البارىء تعالى صفة « موجود » لأن الموجود مقتضى للواجد لا محالة، ولو كان له واجد لكانت مرتبة الواجد فوق مرتبة الموجود (المقابسات ص١٠٥).



الدافع إلى ذلك هو نفي مماثلة الصفات الإلهية للصفات البشرية «وإبعاد كل ما يؤذن بالتعدد وإنكار الصفات التي قد تفيد شيئاً غير الموصوف»[١]. ومحاولة تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة المخلوقين وعن كل ماله صلة بالحدوث والتغير، والرد على أصحاب التشبيه والتجسيم الذين تعاملوا مع الذات الإلهية أنها كشيء من الأشياء المادية الموجودة.

ولا شك أن توجه الجهم يتفق تماما مع مسار آيات القرآن، ومبادئ الإسلام، وعقيدته في التوحيد[٢] والتنزيه، وكان له حق الريادة وفتح الطريق بعد ذلك للمعتزلة لكي يقننوا قضية الصفات ويجعلوها من مسائل علم الكلام حتى أصبح يقال أن «كل معتزلي جهمي، وليس كل جهمي معتزليا لكن الجهم أشد تعطيلا لأنه ينفي الأسماء والصفات والمعتزلة تنفي الصفات»[٣].

والجدير بالذكر أن النزعة العقلية التي أخذ بها الجهم في مسألة الصفات، وأراد منها تنزيه الذات الإلهية لا تنسجم مع الحقيقة كلية، لأنه قاس القضية بمفهوم العقل البشري، والله فوق ذلك، فمن أدرانا أن نطلق عليه صفة، وننفي غيرها.

فإذا كان هناك دليل نصي من القرآن أن نطلق الصفات على الله مع نفي مماثلتها للمخلوقين، فما هو الدليل على أنه لا يجوز أن نطلق عليه سبحانه صفة «العلم والإرادة والوجود» «إن الجهم غلا في ذلك إلى حد إنكاره صفة الوجود، لأنها من صفات الحوادث، وهذا ولا شك غلو أدى إلى عكس المراد»[٤].

ثم هل الصفة لها دلالة واحدة، حينما تطلق على الله، والإنسان معاً؟

لاشك أن البون شاسع بين المجالين، فالله عالم وزيد عالم، لكن لا وجه للمقارنة بين طبيعة العلمين فالعلم الإلهي، كلي وشامل ولا محدود، يعلم الماضي والحاضر والمستقبل ما

---

(١) مذكور : في الفلسفة الإسلامية ج١ ص٢٩ (دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م)
(٢) أعني محاولة الجهم في التنزيه والاعلاء من شأن الذات الإلهية، إذ أن رأيه تفصيليا عليه مآخذه عدة .
(٣) مختصر منهاج السنة ص١١٤، لأن المعتزلة جيعاً يقولون بنفي الصفات، وليس كل جهمي معتزليا : لأن الجهم يقول بالجبر، والمعتزلة تقول بالحرية .
(٤) مختصر منهاج في الفلسفة الإسلامية ج١ ص٢٩ .

كان وما سيكون، ولكن لن يكون، والجزئيات والكليات.

أما العلم الإنساني فهو جزئي وخاص، وموقوت ومحدود بإمكانيات الإنسان العقلية والجسمية. فخطأ الجهم أنه أخضع العالم الميتافيزيقي للمفهوم البشري القاصر، وقاس الغائب على الشاهد، وله بالطبع أجر اجتهاده - وإن أخطأ - وصدق توجهه، وحسن نيته، ومقصده في تنزيه الذات الإلهية.

٢- علم الله:

علم الله من صفات الذات، وهي من الصفات الجليلة، فالله عالم بكل شيء، وقد أحاط بكل شيء علما، ما كان في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وعلمه بالكليات كعلمه بالجزئيات وما نراه حولنا وما لا نراه وما ندركه بحواسنا، وما لا ندركه وما نعقله بعقولنا من نظام وإتقان وإحكام هو دليل قاطع على العلم الإلهي الشامل.

وتؤكد الآيات القرآنية طبيعة شمول العلم الإلهي، أنظر مثلا قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلاَ أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧] وقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

والآيات كثيرة في هذا المجال.

ولقد مر بنا أن الجهم ينفي الصفات، فهل معنى ذلك أنه ينفي صفة العلم الإلهي، هذا بالطبع أمر محال، لأنه خروج عن الشريعة.

يعالج الجهم المسألة بطريقة عقلية بحتة، أقرب ما تكون إلى الأسلوب الفلسفي، واضعا الآيات القرآنية نصب عينيه، وقد شرح الأشعري وجهتين من النظر للجهم فيقول:

علم الله محدث هو أحدثه فعلم به، وأن العلم غير الله، ويجوز عند الجهم أن يكون الله

عالما بالأشياء جميعا قبل وجودها، بعلم يحدثه قبلها (أي قبل وجود الأشياء).

إن الله يعلم الشيء في حال حدوثه، ومحال أن يكون الشيء معلوما وهو معدوم (أي قبل أن يوجد) وهذا الشيء هو الجسم الموجود، وما ليس بموجود فليس بشيء ومن ثم لا نستطيع أن نقول عنه أنه معلوم أو مجهول [1].

وبتعبير آخر نلخص رأي الجهم في الآتي:

علم الله حادث – علم الله صفة غير ذاته كحقيقة – يعلم الله الأشياء قبل حدوثها وفي رواية ثانية، لا يعلم الله الأشياء إلا حال حدوثها.

ويؤكد ابن حزم الرأي الأخير للجهم ويبسطه بقدر كبير من التحليل فيقول: إن علم الله هو غير الله تعالى وهو محدث مخلوق، وأدلة جهم على هذا القول:

إذا كان علم الله تعالى لم يزل (أي قديما) لكان لا يخلو من أن يكون هو الله أو غيره.

فإذا كان علم الله غير الله، وهو لم يزل فهذا تشريك وإيجاب (أي وجود قديم في الأزل مساو لله وهو شرك به، وكفر بذاته).

وإن كان هو الله فالله علم، وهذا إلحاد (أي وإن كان العلم هو الله، أصبح الموجود هو العلم وليس الله وهو تجديف في الدين).

ثم قال الجهم: نسأل من أنكر أن يكون علم الله تعالى هو غيره، فيقول: أخبرونا إذا قلنا الله ثم قلنا أنه عليم فهل فهمتم من قولنا عليم شيئا زائدا غير ما فهمتم من قولنا الله، أم لا.؟

فإن قلتم لا أحلتم (أي مستحيل في العقل).

وإن قلتم: نعم أبتم معنى آخر العلم، وهو غير الله [2].

ونختم وجهة نظر الجهم بعرض الشهرستاني الذي يتفق مع الأشعري وابن حزم فيما

---

(١) مقالات ج٢ ص١٨٥ .

(٢) الفصل ج٢ ص٩٩ .

ذكرناه آنفا وهو أن الجهم: أثبت علوما حادثة لله تعالى لا محل لها، وأن علمه حادث لا قديم لأنه لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، إذ لو علم ثم خلق، فهل بقي علمه على ما كان، أم لم يبق؟

فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد (أي هناك فرق كبير بين وجود الشيء في المستقبل وبين وجوده المتعين في الواقع الملموس).

وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم.

وإذا ثبت حدوث العلم، أي إذا وصلنا لهذه النتيجة وهو أن علم الله حادث، فطبيعة العلم الإلهي أنه لا محل له يقوم به، والدليل على ذلك:

إذا كان له محل: إما أن يحدث في ذاته تعالى، وهو مستحيل، لأن ذاته تعالى تصبح محلا للحوادث أي متغيرة مع تغير العلم الحادث.

وإما أن يحدث هذا العلم في محل أي مكان، فيكون المحل نفسه موصوفا به وليس ذات الله فثبت من كل ما تقدم أن علم الله حادث وليس قديما ولا محل له [1].

والحقيقة وجهة نظر الجهم لها من الحسنات الكثير وعليها مآخذ عديدة، نوجزها في التالي:

قاس الجهم عالم الغيب على عالم الشهادة، وهو قياس مرفوض بحكم اختلاف طبيعة العالمين وفيه تصور لطبيعة العلم الإلهي، كأنه علم مادي كعلم البشر، وهذه المحاولة المستميتة من جهم لكي ينكر العلم الإلهي القديم، بالأشياء والوقائع قبل وجودها فيها مصادمة قوية للنصوص القرآنية المحكمة وهي كثيرة ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١].

يقول ابن حزم: «من قال بحدوث العلم فإنه قول عظيم جداً لأنه نص بأن الله تعالى

---

(١) الملل ج١ ص٧٩ (ط. بدران، الأنجلو المصرية، ١٩٥٦م).

لم يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه، ولو كان يوماً من الدهر لا يعلم شيئا مما سيكون فقد ثبت له الجهل به ولا بد من هذا الضرورة»[1].

ثم من أدرى الجهم أو غيره أن قولنا بأن علم الله قديم فيه شرك بالله، ومن أدرانا بطبيعة هذا العلم الإلهي؟

وأنه لا يجوز أن يعلم الأشياء قبل وجودها لأنها تكون معدومة. إن إنكار جهم لهذه المسألة، مبنى على الدليل العقلي المأخوذ من الواقع المادي، وهو أن الشيء حال عدمه ليس موجوداً، ومن ثم يبطل العلم به. لكن هذا الكلام ينطبق على عالمنا المادي، والعلم الإلهي يدخل في نطاق آخر فوق المقاييس البشرية المتعارف عليها.

وكيف يعقل إنسان، النتيجة المترتبة على إثباته علوماً حادثة، وهو أنه سبحانه يعلم الجزئيات دون الكليات ومن المقرر في العقائد الإسلامية، أن علمه سبحانه شامل للكليات والجزئيات.

إن الخطأ الذي وقع فيه الجهم وغيره، هو محاولة استكناه حقائق العالم الميتافيزيقي، ومن الصعب أن يكتشفها العقل الإنساني بذاته، واستغراق العقل في مثل هذه القضايا العويصة لن يفيد، ولن يوصلنا إلى حقيقة نطمئن إليها، وتصغي لها عقولنا.

إذ ليس هناك معيار موضوعي نقيس عليه مثل هذه القضايا إلا القرآن. وطلب منا القرآن أن نصرف جهودنا وطاقة عقلنا بما يفيدنا في حياتنا اليومية، وأن نتوقف عند هذه القضايا التي هي فوق طاقة العقل البشري. وهذا أجدى لنا. علينا أن نستخدم طاقة العقل، والدليل الفلسفي والقياس المنطقي في عالمنا الذي نستطيع إخضاعه لأدواتنا المعلومة.

وتبقى نقطة هامة تبرز التناقض الواضح في فكر الجهم، وهو نفيه للعلم الإلهي الأزلي، وتقريره مبدأ الجبر إذ أن كل علماء الكلام والفلاسفة الذين ينفون العلم السابق، واتساقاً مع هذا المنطق، يقررون حرية الإرادة[2].

---

(١) الفصل ج٢ ص١٠٠ (ط. السلام العالمية، القاهرة، ١٩٢٩م).

(٢) النزعات المادية ج١ ص٦٠٩ .

ومع هذا فمن الإنصاف القول أن وجهة نظر الجهم لها مزايا ومبررات دفعته إلى ذلك:

النزعة العقلية التي تناول بها النصوص، واستكناه حقائقها، واستخراج معطياتها في مقابل الركون المطلق إلى النصوص، والوقوف عند ظاهرها مما أدى بعلماء عصره إلى نزعة التشبيه والتجسيم، والضرر الناتج من الاجتهاد والاستنباط، أخف وطأة من الضرر الناتج عن الجمود والتقليد.

الاعتقاد بأن إثبات قدم الصفات الإلهية، إثبات للقدماء، وهذا شرك بالله نلحظ أن توجه جهم فيه محاربة للاهوت المسيحي الذي يثبت الثالوث القديم، المساوي لله في الجوهر والذات.

- تتفق النزعة التنزيهية والتجريدية للذات الإلهية مع مقررات الإسلام، ومع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وغاية الجهم مقبولة فهو يريد أن ينفي «طروء الحدوث والتغير على البارئ جل شأنه» [1].

٣- خلق القرآن:

اتساقا مع التوجه السابق، أي نفي الصفات، وتقرير حدوث العلم الإلهي ومتابعة لقول الجعد بن درهم قال الجهم: بخلق القرآن، وجاهر بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية سابقاً، ولم يسم الله متكلماً به [2].

وقام الجهم بتأويل الآيات القرآنية حتى تتسق مع منطقة السابق فأول قوله تعالى: «وكلم الله موسى تكليما». (النساء ١٦٤)، كلم موسى بكلام أحدثه في الشجرة أو في أحد مخلوقاته كالنبي مثلاً.

وفي هذه النقطة، سبق الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، المعتزلة في قولهم بخلق القرآن.

(١) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص٢٨ .
(٢)الفرق بين الفرق ص٢١٢ (ت، محي الدين عبد الحميد ، القاهرة).



والحقيقة أن «المعتزلة في علاقاتهم مع الجهمية لم يكونوا يعطونهم فقط، بل كانوا يأخذون منهم أيضاً، فالتأثير كان متبادلاً بين كلا الفرقتين»[1].

٤- الصفات الخبرية: الاستواء والعلو والجهة:

ورد في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تفيد الجسمية، والتحيز والمكان والجهة والاستواء على العرش والكرسي والنزول والصعود للذات الإلهية.

وقد ذهب الكثير من المجسمة وغلاة الشيعة والرافضة ومقاتل بن سليمان وهشام بن الحكم إلى إثبات الصفات والغلو فيها بشكل مادي، حتى جوزوا الجسمية والبعضية على الله والنزول والصعود، والتحيز في جهة من الجهات، وهي العلو والاستواء على العرش، استقراراً، ووجود الكرسي، ولعبت الروايات الإسرائيلية دورها في هذه المسائل لاسيما وهي تأخذ بالاتجاه المادي الحسي.

ونهض جهم بن صفوان، ومعه واصل بن عطاء للتصدي للتيار المادي، وأخذ جهم يؤول الآيات القرآنية حتى تتسق معطياتها بما يليق بكمال وجلال الذات الإلهية، ثم استخدم المنطق العقلي في تفسير الآيات التي تفيد التحيز والجهة.

فقال: إن الله في كل مكان، وليس في مكان ما، لأن المكان يفيد التحيز، وكل ما هو متحيز جسم، والجسم يفيد الحدوث والتغير، والله سبحانه منزه عن الجسمية والحدوث والتغير ثم يضيف: «لا نقول إن الله بائن عن الخلق ولا غير بائن ولا فوقهم ولا تحتهم ولا عن أيمانهم ولا عن شمائلهم»[2] وهذا تنزيه مطلق لله سبحانه، وكذلك بالنسبة للاستواء على العرش، أول الجهم قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] وقوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ شَفِيعٍ أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤]، وكل الآيات التي ورد فيها الاستواء بما يتفق مع التنزيه الإلهي، وأنكر الاستواء المادي والاستقرار الحسي على

---

(١) بينيس: مذهب الذرة ص١٣٠ (ت/ أبو ريدة، النهضة المصرية، ١٩٦٤م)

(٢) الملطي: التنبيه والرد ص٩٧-٩٨ (ت، الكوثري، ط، الخانجي ١٩٤٩م)

العرش، ورفض تفسير مقاتل بن سليمان وغيره، أن الاستواء بمعنى الاستقرار المادي، وأنكر أنه سبحانه له كرسي مادي كما قالت المشبهة، أو أن الله في السماء دون الأرض [١].

وفسر الاستواء بمعنى القوة والسيطرة والتمكن، والعرش يفيد العلو والرفعة والجلال.

وذكر أن الله في كل مكان، فهو ليس في السماء وليس في الأرض، أي لا يجوز أن نصفه بصفة تفيد الجهة والجسيمة ورفض التحيز، والجهة والمكان، لأن الله في كل مكان بعلمه المطلق وقدرته الكاملة، وعنايته الشاملة وجبروته اللانهائي، وإرادته اللامحدودة.

ويدعي خصوم الجهم، أمثال ابن تيمية وابن القيم، أنه ينكر الآيات القرآنية وينكر صفة العلو لله سبحانه أو أنه في السماء وينكر العرش والكرسي، والأسماء والصفات، وهذا إدعاء باطل لأنه يؤمن بكل ما ورد عن الله في النصوص القرآنية المقدسة ولكنه يؤولها، لكي تتفق مع تنزيه الذات الإلهية، ومع الفهم الذوقي السليم، والاستدلال المنطقي وهناك فرق كبير بين إنكار النصوص، وقبولها والإيمان بها ثم تأويلها.

الصفات الجبرية:

ورد في القرآن الكريم والسنة المطهرة، الكثير من الآيات التي تفيد التشبيه وإضفاء صفات حسية على الله سبحانه، تنافي مبدأ التنزيه في الدين، والأمثلة كثيرة مثل: الوجه، واليد، والعين، والجنب والساق، والآيات هي: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾.

وأصحاب التشبيه والتجسيم أخذوا بالاتجاه الحسي للصفات، وأثبتوا لله سبحانه وجهاً، ويداً، وعيناً ليس كمثل المخلوقين، ونفى مماثلة هذه الصفات لصفات البشر.

واتساقاً مع منهجه في التأويل والنزعة العقلية، كان من الجلي أن ينكر الجهم أي اتجاه

---

(١) المصدر السابق ص١٠٣-١٠٤ .

يفيد الحسية والمادية لله سبحانه، فنزع منزع التنزيه، وتجريد الصفات عن ماديتها [1].

فهو ينكر أن يكون لله عز وجل وجهاً بمعنى الوجه المادي المحسوس، كما قال مقاتل، وفي نفس الوقت لا ينكر النص القرآني، ولكنه يحمله على معنى أنه تعبير مجازي يعبر عن حقيقة الألوهية ويفسر معنى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾. أي لا يبقى في هذا الوجود إلا الله الكامل الخالق [2].

وفسر اليد بمعنى القوة، والعين بالرعاية والعناية وهكذا.

وكذلك في السمع والبصر، فلا يقول عاقل أن الله سبحانه له سمع وله بصر مثل بقية المخلوقين بالمعنى المادي أي وجود أداة للسمع وأخرى للبصر.

أقر جهم بالنصوص، ثم حملها على التعبير المجازي كما هو متعارف عند العرب، لذلك ظلم بعض المؤرخين الجهم حينما اتهموه أنه ينكر الصفات كما وردت في القرآن [3].

٥- رؤية الله:

تعد قضية الرؤية من القضايا الشهيرة في علم الكلام، لما لها من أهمية كبيرة عند المؤمنين، إذ أنها تحمل وعداً إلهيا من الله بأن المؤمنين المتقين سوف يرونه يوم القيامة، وهذا يعد أعظم مكافأة، وأحسن جزاء، ومن الأصول المقررة عند أهل السنة أن الله يرى بالأبصار يوم القيامة، كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون، ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

أما الأدلة النقلية: فقد وضعوا قاعدة شهيرة مفادها، كل ما صح وجوده جازت رؤيته مثل باقي الموجودات [4] وما لا يصح رؤيته لم يتقرر وجوده فهو كالمعدوم، ومن أولى صفات الذات الإلهية صفة الوجود، إذن فالرؤية تصح على الله.

---

(١) الملطي : التنبيه والرد ص ١٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص١١٣ .

(٣) ابن تيمية : الوصية الكبرى ص١٧، الفتاوى م٥ ص ٢٠ .

(٤) التبصير ص٩٤ .

ونستطيع أن نضع ذلك الدليل في قياس صوري من الشكل الأول كالآتي:

كل موجود تصح رؤيته.

الله موجود.

إذن الله تصح رؤيته.

وفسروا اللقاء في قوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ بأن اللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية. إذ لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والتماس بينهما. ويقصد أهل السنة أن لفظ اللقاء معناه اللغوي يشمل الرؤية والاتصال الجسدي لكن لما كان الاتصال المادي لا يجوز على الله لأنه ليس بجسم يصبح اللقاء في الآية خاصاً بالرؤية فقط [1].

في هذا الجو الفكري الذي أكد فيه أهل السنة مبادئهم وأصولهم العقيدية، كان من الضروري أن يقرر الجهم موقفه، ولما كان المذهب الفكري يمثل وحدة موضوعية لا تتجزأ، تتسم بالترابط والتناسق بين الأفكار وخلوها من التناقض، كان واضحا أن ينفي الجهم «رؤية الله»، وإلا كان بناؤه الفكري ونسقه الفلسفي متناقضاً.

يقول ابن حزم: «ذهبت المعتزلة وجهم بن صفوان إلى أن الله تعالى لا يرى في الآخرة»[2].

ودليل جهم، أنه أنكر صفة الشيئية[3] عن الباري، وأنكر أيضاً صفة الوجود وبناءً على القاعدة السابقة، أي كل موجود تصح رؤيته، وما ليس بموجود لا تصح رؤيته أنكر الرؤية.

والحقيقة أنه حجج المعتزلة في نفي الرؤية، حجج عقلية مقبولة، عن حجة الجهم، التي تصطدم في ظاهرها على الأقل بالآيات القرآنية، وبالحس الديني عند المؤمن. فقد أولوا الآيات التي تفيد الرؤية، ثم ذكروا الآيات التي تفيد التنزيه مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وقوله سبحانه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ وقوله

(١) النزعات المادية ج١ ص٦٠٤ .

(٢)الفصل ج٣ ص٢، الملل ج١ ص٨١، شرح المواقف ص٦٣٣ .

(٣) مقالات جـ ٢ ص ٢٠٢ .

سبحانه لموسى ﴿لَن تَرَانِي﴾ ولن تفيد التأبيد.

وكذلك حججهم العقلية، وليرجع إليها من يريد في مظانها المشهورة. أما رأي جهم فهو غير مقبول لأنه أنكر صفة أساسية لله سبحانه من حيث أراد أن ينزهه، ولا يقر عاقل أنه يجوز أن ننفي عن المولى صفة الوجود لأنها صفة مشتركة مع المخلوقين وهذا قصور في الفهم، وعدم إحاطة بدلالات الألفاظ واستخدامها، ولقد رأينا سابقاً كيف أنه يؤول الصفات ويقر بأن اللغة لها استخدامات عقلية مجازية.

من حق الجهم أن ينفي الرؤية فهذا حقه كما فعل المعتزلة، لكن كنا نريد منه حججاً مقبولة نقلاً، مقنعة عقلاً.

٦ – مسألة الخلود:

هذه قضية تدخل في نطاق العالم الميتافيزيقي، أو عالم الأشياء في ذاتها على حد تعبير كانط + ١٨٠٤م Kant، ومن ثم فهي تند عن العقل وتخرج عن قدرته وتصوره والولوج فيها مخاطرة أي مخاطرة، ولن يأتي العقل الإنساني بنتيجة يرضى عنها أحد، فضلاً عن المجازفة غير المحمودة. ومع كل هذا فالعقل الإنساني الذي يحب أن يستكنه أسرار الغيب، ويهوى الإبحار ضد التيار، وفي العواصف القاتلة زج بنفسه في متاهات عالم الغيب.

ويعد الجهم، أول مفكر إسلامي يتكلم في مسألة فناء الجنة والنار، ويورد الأدلة العقلية الفلسفية والنقلية الخبرية على تأييد وجهة نظره.

نعم هناك بعض المأثورات عن الصحابة تتحدث عن فناء النار فقط، مثل حديث: «عبد الله بن عمر قال: ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقابا»[1].

أما جملة الأخبار في القرآن والحديث فتؤكد خلود الجنة وهو أمر مسلم به، وكذلك النار.

---

(١) حادي الأرواح ص ٢٢٩ ، وذكر ابن القيم الكثير من أقوال الصحابة على فناء النار، وخروج أهل الكبائر منها (المصدر السابق ص ٢٢٧ – ٢٣٠) .

وانفرد جهم بهذا الرأي الخطير ومجمل رأيه: «أن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون الله موجوداً لا شيء معه، كما كان موجوداً لا شيء معه، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار»[1].

وفي نص آخر يقول: إن لمقدورات الله تعالى، ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخراً. وما دامت الجنة والنار من مقدورات الله وفعله فلهما نهاية، ويصيبهما الفناء ويفنى أهلهما[2].

ويؤكد نفس المعنى البغدادي فيقول: «زعم جهم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان»[3].

ويوضح الشهرستاني القصة بشيء من التفصيل والشرح فيقول: «قرر جهم أن حركات أهل الخلدين (الجنة والنار) تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها (لذائذ الجنة) وتألم أهل النار بحميمها (أي العذاب بالنار)»[4].

هذا القول يتعارض مع نصوص القرآن، وأحاديث الرسول ﷺ فكيف يؤيد الجهم وجهة نظره، إن الجهم لم يعدم الأسباب، ولم تعزه الحجج العقلية الفلسفية ولا الحجج النقلية.

- استند الجهم إلى المبدأ الفلسفي المشهور الذي يقول: «لا تتصور حركات لا تتناهى آخراً كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولاً»[5].
- وإذا كانت الحركات أجساماً، والأجسام لها أبعاض، فهي تخضع للتغيير والتحول إذن فهي تفنى. ومن ثم فالحركات لها غاية تنتهي إليها وهي الفناء[6].

---

(١) مقالات جـ١ ص ٢٢٩ .

(٢) مقالات جـ ١ ص ٢٤٤ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢١١ .

(٤) الملل جـ١ ص ٨٠، الحور العين ص ٣١٠ .

(٥) المصدر السابق ومعناه لا يتصور في العقل أن تكون الحركات ليس لها بداية وليس لها نهاية .

(٦) مقالات جـ٢ ص ٢٦١ .

الحجج النقلية:

- فسر قوله تعالى: «هو الأول والآخر.. «قال: الأول هو الذي كان ولا شيء معه وكذا زعم أن الآخر هو الذي يبقى وحده ولا شيء معه»[1].

وأكد الأشعري نفس المعنى فقال على لسان الجهم: «إن معنى الآخر أنه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره»[2].

وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾

[هود ١٠٦-١٠٨].

فسر الخلود الوارد في أهل الجنة وأهل النار، أنه ورد بصيغة المبالغة والتأكيد وبطريقة مجازية دون الحقيقة في إثبات التخليد، كما يقال في اللغة على سبيل الدعاء والبشارة «خلد الله ملك فلان»

ثم استشهد على انقطاع نعيم الجنة وفناء النار على الشرط الوارد في الآيتين: «مادامت السموات والأرض «ثم على الاستثناء» إلا ما شاء ربك «أي أن المشيئة الإلهية سوف تحدث فعلاً، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء[3]

ولكي يؤكد الجهم عدم أزلية الحركة، وعدم أبديتها، تأكيداً كاملاً يذهب إلى أن الجنة لم تخلق بعد[4] وبالنسبة إلى الجنة التي كان يعيش فيها آدم وحواء، ذكر أن الله خلقها وأفناها[5].

---

(١) الانتصار ص ١٢ (ت ،نيبرج ، بيروت ، ١٩٨٦م) .
(٢) مقالات جـ٢ ص ٢٢١ .
(٣) الملل جـ ١ ص ٨٠ .
(٤) الملطي : التنبيه والرد ص ١٣٧ .
(٥) راجع اختلاف آراء العلماء، في الجنة التي عاش فيها آدم ثم طرد منها . (عبد الوهاب النجار : قصص الأنبياء ص ٢٢) .

وبهذا أنكر قدم الجنة وخلودها أيضاً.

هذا الرأي الجريء الذي تفرد به الجهم في عصره، وأخضع فيه النصوص لقواعد العقل، يصادم الآيات القرآنية مصادمة صريحة، والآية التي استشهد بها لا تسعفه في تأييد وجهة نظره، إذ أن الشرط الوارد ﴿مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ﴾ متعلق بالعالم الغيبي، وهي أمور لا نملك تفسيرها، ولا تقريرها لأنها خارج نفوذ العقل الإنساني، وهي تتعلق بإرادة الله وحده. فضلاً عن أن دوامهما أمر ممكن في العقل.

أما الاستثناء الأول، فقد ذيل بقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، ونحن لا نعلم ما طبيعة الفعل الذي يريده الله سبحانه: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١١٦].

ومن أدرانا أن ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ ربما تعني إنزال مزيد من العقاب على الكفار [(١)].

أما الاستثناء في الآية الثانية، فهو سبحانه يؤكد على دوام العطاء المتجدد لأهل الجنة ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ لا ينفد بل مستمر دائم لأن «الاستثناء من الخير للزيادة لقوله في أهل الحسنى لهم الحسنى وزيادة، وفي آية ﴿لَهُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾. وفي أخرى ﴿وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ﴾ وفي آية ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ أشار إلى أن الاستثناء فيها للزيادة كما ثبت في سائر الآيات والأحاديث» [(٢)].

أضف إلى ذلك، كيف نفسر الآيات التي تقول: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ وِظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥] ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لاَّ مَقْطُوعَةٍ وَلاَ مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: ٣٢- ٣٣] ﴿إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ﴾ [ص: ٥٤].

«إن أهل الإسلام اتفقوا على أن الجنة والنار ليس لهما آخر، وأنهما لا تزالان باقيتين وكذلك أهل الجنة، لا يزالون في الجنة يتنعمون، وأهل النار لا يزالون في النار يعذبون

(١) هناك رأي آخر يقول: «إن الاستثناء من الشر للنقصان ومن الخير للزيادة، لقوله في أهل الجنة «لهم الحسنى وزيادة» (إيثار الحق ص ٣٣٨) وهو رأي جد صائب ومقبول اعتمادا على أن الرحمة صفة غالبة على الغضب.

(٢) إيثار الحق على الخلق ص ٣٨٨ – ٣٨٩ (ط، بيروت).

وليس لذلك آخر»[1].

أما نقد الدليل العقلي، فإذا كان الجهم بنى رأيه على امتناع تصور حركات لا تتناهى آخراً فهذا قول سليم في تصورنا البشري الحياتي، لكن تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية سوف يتم في حياة أخرى لها قوانين مستقلة، ومقاييس مجهولة لنا، ومعايير مباينة لمعايير دنيانا[2].

«وتسلسل الحوادث في المستقبل جائز عند جماهير الأمة، لأن نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما»[3].

إن الجهم جمح بعقله في مسالك وعرة، وأطلق له العنان، وقاس عالم الغيب على عالم الشهادة، فصادم النص، وخرج عن مقررات العقيدة وتعاليم الإسلام.

ويقلل من خطورة هذا الرأي استدراكه في قوله: «أن الله عز وجل قادر بعد فناء الجنة والنار على أن يخلق أمثالهما»[4] وعلى أي حال، فاجتهاده ليس في محله، وخانته نزعته العقلية، واستدلاله الفلسفي.

ولم تمت القضية بعد ذلك، بل كان لها امتداد وفروع في تاريخ الفكر الإسلامي كما كان لها جذور في تاريخ الفكر المسيحي، وعن الامتداد، تبناها علماء الكلام على نحو آخر كل حسب تصوره:

- وعلى رأس هؤلاء أبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) الذي قرر فكرة قريبة من ادعاء الجهم فقال: بفناء مقدورات الله عز وجل وأن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين، ساكنين سكوناً دائماً لا

---

(١) مقالات جـ ١ ص ٢٤٤ .

(٢) أثار بعض أصدقاء ابن حيان التوحيدي سؤالا مفاده : كيف لا يعتري أهل الجنة الملل وهم يعيشون على نمط واحد من الحياة ؟ وأجاب بأن هذا عالم آخر له قوانينه العقلية . (المقابسات ص ١١٠) (ط . دار المدى، بيروت، ١٩٨٦م) .

(٣) المنتقى من منهاج السنة ص ٣٧ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ .

يقدرون على شيء، أما أهل الجنة فيكون سكونهم على أجمل حال وأحسن هيئة وتجتمع كل اللذات لهم، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار» [١].

- وقد أقام أبو الهذيل موضوعاته هذه بناء على المبدأ الفلسفي نفسه: أن الحركات التي لا تتناهى آخراً لا تتناهى أولاً، أي وجوب تناهي الحركات في المستقبل، كما يجب ابتدائها في الماضي.
- أما ابن تيمية، فيقر بخلود الجنة ولا خلاف في ذلك، لكنه يقول عن أهل النار أن أهل النار يخرجون منها وتبقى ناراً على حالها ليس فيها أحد يعذب.
- ويقرر ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) أن من يدخل النار يعذب فيها مدة ثم تنقلب عليهم وتبقى طبيعة نارية لهم يتلذذون بها لموافقتها لطبيعتهم.
- ويخرج ابن القيم عن هذه الآراء، ويقترب من رأي الجهم وأبي الهذيل، فينكر دوام النار، ويذهب إلى أن عذابها محدد وموقوت، وأن النار لها مدة زمنية ويخرج أهلها منها [٢].

أما عن جذور هذه المشكلة فيقال أن أوريجين الفيلسوف المسيحي السكندري، كان يرى أن عذاب النار له نهاية، وأن العفو والخلاص سوف يشتمل حتى نفوس الأشرار والشياطين [٣].

وليس معنى ذلك الذهاب أن الجهم بن صفوان قد تأثر بفكرة أوريجين، فهذا أمر مستبعد لأن جهماً بنى فكرته على أساس المبدأ الفلسفي المذكور. بأن كل ما له بداية له نهاية، وتفسيره لآيات القرآن. بينما أوريجين نظر للمسألة من باب العفو والتسامح، أو المحبة الإلهية، وعفو الله عن أبنائه المخطئين.

---

(١) الانتصار ص ٧٠ – ٧١، الملل جـ ١ ص ٥٥، محمد الزيني: أبو الهذيل ص ٧٥ (ط. صنعاء، ١٩٩٩م).

(٢) حادي الأرواح ص ٢٢٦ – ٢٢٧ (ط. القاهرة، ١٩٦٨م)

(٣) فون كريمر: الحضارة الإسلامية ص ٦٨، أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص ٤٢٧، وأيضاً محمد الزيني: ابن القيم وآراؤه الكلامية، (ط. مطبعة الأمل. صنعاء ١٩٩٩م)

٧ - طبيعة الإيمان:

يعد الإنسان خليفة الله في الأرض، خلقه لكي يعمر الكون، ويقيم مجتمع الخير والتعاون والمحبة والفضيلة، وأرسل له الرسل لكي يضعوا المبادئ القويمة والأحكام السليمة، والقوانين الحكيمة، التي تضبط العلاقة بين الله والإنسان، وبين الإنسان وأخيه الإنسان.

وأهم علاقة هي الاعتقاد بوجود إله خالق مدبر صانع لهذا الكون يسيطر عليه ويسيره بقوانينه وعنايته ورحمته ومحبته وحكمته.

والإيمان في اللغة التصديق، أي إذعان لحكم المخبر وقبوله، واتفق جمهور أهل السنة أن الإيمان في الشرع «هو التصديق بما جاء به الرسول من عند الله، والإقرار باللسان، ورأي العلماء أن التصديق ركن أساسي لا يسقط بأي حال من الأحوال ويجوز أن يسقط الإقرار في حالة الإكراه»[١].

ثم زاد الخوارج شرطاً مهماً على الإيمان وهو العمل، ومن ثم استقر مفهوم الإيمان عند أهل السنة والخوارج والمعتزلة أنه «الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح»[٢].

ويبدو أن هذه الصيغة التي استقر عليها رأي جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء تطورت في البداية من رأي إلى آخر. فقد ذهب أهل السنة في البداية إلى «أن الإيمان هو المعرفة والتصديق بالقلب، واختلفوا في تسمية الإقرار، وطاعات الأعضاء الظاهرة إيماناً»[٣].

ثم قدم أبو حنيفة (١٥٠هـ) صيغة جديدة، مفادها أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان معاً، فإذا عرف المرء قواعد الدين بقلبه، وأقر بذلك بلسانه فهو مسلم

(١) العقائد النفسية ص٤٣٦ .
(٢) مقالات ج١ ص٣٤٧، الفصل ج٣ ص١٠٦ .
(٣) الفرق بين الفرق ص٣٥١ .

كامل الإيمان والإسلام، مع استبعاده لعنصر الأعمال لأنها لا تسمى إيمانا [١].

وقرر ابن كرام (ت ٢٥٥هـ) أن الإيمان هو الإقرار باللسان بالله تعالى، وإن اعتقد الإنسان الكفر بقلبه.

ثم استقر الرأي مع التطور الفكري إلى إضافة عنصر «العمل» إلى عناصر الإيمان فأصبح: عقداً وقولاً وعملاً.

وفي هذا المعترك الفكري، وقف جهم بن صفوان مع الفريق الأول الذي يذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب.

وتفصيل مذهبه أن «الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسله الكرام وبجميع ما جاء من عنده فقط، وما دون ذلك، أي ما سوى المعرفة من: إقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح، كل هذا ليس بإيمان»[٢].

ومعنى ذلك: أن الجهم يرى: أن الإيمان هو والمعرفة فقط، وأخرج الإقرار باللسان، والعمل بالجوارح من مفهوم الإيمان، ويترتب على هذا المفهوم النتائج الخطيرة الآتية:

- من عرف الله ورسوله وأنكر ذلك بلسانه دون قهر، فهو لا يكفر، لأن العلم والمعرفة لا يذهبان بالإنكار والجحود.
- الإيمان وحدة معرفية واحدة، لا يتبعض أي لا يتجزأ، ولا ينقسم إلى عقيدة أو قول أو عمل، ويترتب على ذلك أنه لا يزيد ولا ينقص.
- ما دام الإيمان هو المعرفة، والمعارف لا تتفاضل، كذلك لا تفاضل بين الناس في الإيمان، وإيمان الأنبياء وإيمان عوام الناس كله على شاكلة واحدة [٣].

---

(١) الفصل ج٣ ص١٠٦ (محمد بن كرام السجستاني، من سجستان حج وقدم الشام ومات بالقدس عام (ت٢٥٥ هـ) .

(٢) مقالات ج١ ص٢١٣ وأيضا الحور العين ص٣١٠ (ت كمال مصطفى. ط . صنعاء، ١٩٨٥م).

(٣) مقالات ج١ ص٢١٤، الملل ج١ ص٨١ .

- وضد الإيمان هو الكفر، وكما أن الإيمان هو المعرفة، كذلك «الكفر خصلة واحدة، وبالقلب يكون وهو الجهل بالله» [(١)].

نقد رأي الجهم:

لم يرق مفهوم الإيمان الذي توصل إليه الجهم، لواصل بن عطاء، حيث ذهب إلى أن العمل جزء مهم من الإيمان، وهو عبارة عن مجموعة صفات، إذا اجتمعت في المرء سمي مؤمنا، وإذا نقصت سمي فاسقا، ومن هنا جاء قوله الشهير: أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، فهو ليس مؤمناً حقاً ولا كافراً. من أجل ذلك أرسل واصل، حفص بن سالم لكي يناظر الجهم في مفهومه عن الإيمان ولقنه مسألتين: إحداهما: أن يسأله عن الإيمان خصلة واحدة أم عدة خصال.

فإن قال: خصلة واحدة وهي المعرفة (كما هو رأى الجهم) فقل له: فمن أصاب هذه الخصلة فقد أصاب الإيمان كله. فإذا قال: نعم ولابد له فقل: يجب أن يكون اليهودي نصرانياً، والنصراني مجوسياً.

والمسألة الثانية:

قال له: حدثني عمن رأى السماء بخراسان، فعلم أنها مصنوعة ولها صانع، أهو مؤمن فإذا قال الجهم: نعم فقل له: فإن هو صار إلى البصرة فرأى السماء فيها وشك في صانعها، أشكه في ذلك كفر [(٢)].

وعلى الرغم من أن المحاورة كانت عبارة عن تلقين من واصل لتلاميذه، حتى يتغلبوا على الجهم ويظهروا تناقض مذهبه في الإيمان، فهي تظهر قوة حجة واصل، وبعد أفقه، ومهارته في الجدل، وتؤكد مذهبه في الإيمان أنه مجموعة صفات، متى اجتمعت في الإنسان عُد مؤمنا وأن تعريف الجهم يعد تعريفاً قاصراً، ولاسيما هو يستبعد الإقرار باللسان والعمل بالجوارح، ولولاهما لظل الإيمان مفهوما نظرياً مجرداً لا يغير من أمر الواقع شيئا،

---

(١) مقالات ج١ ص٢٣٢ .٠

(٢) عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص٢٤١ .

بل إن مشكلة العالم الإسلامي اليوم هي الاقتصار على أن الإيمان معرفة وإقرار باللسان دون أن يتحول هذا المفهوم إلى برنامج عمل، وخطة عملية لإقرار الحق ونشر العدل، وتحقيق المساواة، وتطبيق مبادئ الإسلام، كما جاءت على لسان الرسول الكريم [(١)].

إن القول بأن الإيمان معرفة بالقلب، قول لا يصح في العقول لأنه «لو كان كذلك لكان يجب في من علم الله تعالى، وجحده أم لم يجحده ولم يأت بشيء من الفرائض وتعد حدود الله تعالى أن يكون مؤمناً وقد عرف خلاف ذلك» [(٢)]، ومن ثم تختلط المعايير، وتلتبس المسائل على الإنسان ويصبح لا فرق بين المؤمن والكافر.

١ - تصدى ابن حزم أيضاً لهذا المفهوم الناقص، واعترض عليه اعتراضاً شديداً وفند اتجاهه تفنيداً قوياً مؤيداً وجهة نظره بالأدلة العقلية والنقلية فيقول: «ما سمي قط التصديق بالقلب دون التصديق باللسان إيمانا في لغة العرب. وما قال قط عربي أن من صدق شيئا بقلبه فأعلن التكذيب بقلبه وبلسانه فإنه لا يسمى مصدقا به أصلاً ولا مؤمناً به البتة وكذلك ما سمي التصديق باللسان دون القلب إيمانا في لغة العرب أصلاً، ولا يسمى تصديقا ولا إيماناً مطلقا إلا من صدق بالشيء بقلبه ولسانه» [(٣)]. ويخلص من نقده بعد إيراد الكثير من الآيات القرآنية وأحاديث الرسول، إلى أن الإيمان عقد وقول وعمل، وأنه يزيد وينقص [(٤)].

يفرد تاج الدين السبكي (٧٧١هـ) الصفحات الطوال لعرض وجهة نظر الجهم ومهاجمتها هجوماً شديداً، وفي نفس الوقت يحاول أن يدافع عنه، ويجد له المبررات في توجهه ذلك، وملخص نقده كالآتي:

- يبدأ في الكلام عن المؤرخين الذين يشوهون آراء المفكرين والعلماء وينقلون مذاهبهم نقلا خاطئا ويعطي مثالاً على ذلك، بما فعله ابن حزم، حينما سجل آراء الجهم،

---

(١) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٧٠٩

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٧٠٩ .

(٣) الفصل ج٣ ص١٠٦

(٤) الفصل ج٣ ص١٠٨ .

وقرنها بآراء الأشعري، وبينهما فرق كبير واختلاف معروف. قال ابن حزم: «ذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله بالقلب فقط وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبارته، وهذا قول جهم والأشعري».

ويهاجم السبكي ابن حزم ويصفه بأنه رجل جريء متسرع إلى النقل بالظنة ويدافع عن الأشعري إذ لا خلاف عنده وأصحابه بأن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفار يعد كافراً مخلداً في النار ولا تنفعه المعرفة.

- ثم يتكلم عن جهم فيصغر مذهبه، ويقلل من شأنه، ويدعي أنه لا يعرف مذهبه هذا الدخيل، تحقيراً لأمره ولأفكاره، وأنه نكرة بين المذاهب فيقول: «أما جهم فلا ندري ما مذهبه [١] ونحن نقطع بأنه رجل مبتدع، ومع ذلك لا أعتقد أنه ينتهي إلى القول بأن من عاند الله وأنبياءه ورسله وأظهر الكفر وتعبد به يكون مؤمناً لكونه عرفه بقلبه» [٢].

أي أن السبكي يستبعد أن يقول مسلم بله مفكر مثل هذا الكلام، ثم يعزو الخطأ في أفكار جهم إلى المؤرخين ويفترض أن الناقل عنه ربما حمَّل اللفظ ما لا يطيقه أو جازف كما جازف ابن حزم عن الأشعري.

- ثم يوجه سهام نقده إلى قول جهم «بأن الإيمان بالله تعالى معرفته فقط ولا يشترط معه لفظ، ويرى أن هذا مذهب مردود محجوج بالإجماع لا يعبأ به ولا يلتفت إلى قائله، وجهم ليس ممن يعتد بقوله، ولولا الوفاء بذكر جملة المذاهب لما ذكر هو ولا مذهبه لأنه رجل ولاج هجام على خرق حجاب الهيبة بعيداً عن مقاصد الشريعة، ومع ذلك يزعم أن له تحقيقات باهرة وهي كلها ترهات باطلة قاصرة، ويدعى أن له مثاقب في النظر

---

(١) في معرض كلامه عن المؤرخين الذين لا يتحرون الدقة في النقل من كتب العلماء، وذهب الشيخ القاسمي، بأن السبكي هاجم الجهم رغم إقراره أنه لا يعرف مذهبه، وتعجب من السبكي بأنه لا يعرف مذهب الجهم ويهاجمه (تاريخ الجهمية ص٣٠) والحقيقة أن السبكي عرض مذهب جهم عرضا صحيحا يدل على معرفته الصحيحة، لكنه يستخدم عبارات للتصغير من شأن الجهم ومذهبه، وأنه نكرة بين المذاهب (طبقات الشافعية ج١ ص٤٥-٤٦) ط الحسينية القاهرة

(٢) طبقات الشافعية ج١ ص٤٣ .

جيدة، وما هي إلا عقارب سامة [١].

- ثم يقارن بين قول الجهم وقول محمد بن كرام الذي ذهب فيه إلى أن الإيمان هو «إقرار بالشهادتين وأن المنافقين مؤمنون، فيقول عنه أنه مذهب ساقط أشد ما يكون السقوط، لأنه مخالف لآيات القرآن التي أكدت أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار.

أما مذهب الجهم: فهو شر المبتدعه، ومن قال به كافر، «واعلم أن جهماً غاص في المعاني بزعمه وأعرض عن الظواهر فسقط على أم رأسه، وقامت عليه حجج الشرع ومنعته عن سبيل الحق أي منع، بينما انسحب ابن كرام على الظواهر، وأعرض عن ضمائر القلوب فوقع من حالق الحق إلى حضيض الباطل وخرج عن قضايا العقول وتبرأ منه المنقول فلا هو على الحق ولا هؤلاء (أي الجهمية).

بعد هذه المقارنة التي أثبتت أن الجهم تعمق في الآيات، واستنبط منها المعاني، واستخدم التأويل العقلي، بينما وقف ابن كرام عند الظواهر وأغفل ما في القلوب وأن كلاهما مجانب الصواب، وبعيد عن حظيرة الحق، وغاية الدين.

يخلص السبكي إلى محاولة إيجاد مبرر لقول الجهم، ويبحث في جوانب مذهبه ما يبرئ ساحته ويخرجه من المحاكمة معافياً، لاسيما وأن قوله قريب من قول الأشعري، فيقول: هناك من يزعم أن الإيمان لا يكون إلا في القلب وحده دون سائر الجوارح وهؤلاء ينقسمون إلى فريقين:

الأول: هم أنصار الأشعري، ويقولون: أن الإسلام غير الإيمان، وان الإسلام يكون في الجوارح، لكن النطق والإقرار باللسان لابد منه، ولا مفر من ذلك وأن القادر عليه دونه كافر لا ينفعه معرفة القلب فقط.

والثاني: هو رأي جهم وشيعته، وهم لم يحسموا مذهبهم في الجوارح على سبيل القطع، ويغلب على الظن أنهم يقولون الإيمان معرفة بالقلب، والإسلام النطق بالشهادتين وسائر أفعال الجوارح لا يسمى إعمالها إيماناً ولا إسلاماً، فخرج من هذا أن أحداً (أي

(١) المصدر السابق ٤٥ .

الجهم) لا يقول أن القادر على النطق بالشهادتين مسامح بتركه ولو قال ذلك قائل لعارض الشريعة، وجاء بالبدعة الشنيعة وخرق إجماع المسلمين [١].

ومن خلال هذا العرض نرى أن السبكي يقف موقف اللين والتسامح من الجهم رغم إنكاره عليه بعض أقواله، إلا أنه يميل إلى إيجاد مبررات لقوله والدفاع عنه بسبب كذب النقلة عليه ومحاولة البحث عن مخرج له بشكل أو بآخر مع رفض مذهبه في التأويل العقلي، والغوص على المعاني واستنتاجها من الآيات القرآنية.

د- ونختم هذا النقد برأي أحد الباحثين المعاصرين الكبار، في دلالة مفهوم الإيمان عند الجهم وكيف أنه يمثل «طريقة جديدة في التفكير تضع الفكر العربي الإسلامي في هذه المرحلة من تاريخ تطوره أمام بداءة المنعطف الذي يؤدي به إلى منهج المتكلمين العقلي الفلسفي الممهد لظهور المرحلة الفلسفية» [٢].

هـ- ورغم أننا هنا نؤيد الجهم في منهجه العقلي الذي استخدمه، والغوص على المعاني والوقوف طويلاً أمام الآيات لاستكشاف مقاصدها وأبعادها، مع استخدام أسلوب الاستدلال وهذا منهج سليم. لكن لا أحد يستطيع أن يقره على أن الإيمان قاصر على المعرفة، والاعتقاد بالقلب فقط ويخرج من تعريف الإيمان الإقرار باللسان والعمل بالجوارح، إذ أن هذا الاتجاه يضر بمبادئ الإسلام التي جاءت تقر العدل، وتنشر المحبة، وتقيم قواعد المجتمع السليم، المتعاون القوي؛ والعمل ركن أساسي من أركان الإيمان ولا يمكن الفصل بين الاعتقاد والسلوك.

ومن هذا المفهوم للإيمان بأنه اعتقاد وإقرار وعمل يتحقق الإبداع داخل المجتمع ويتطور للأمام، مؤكداً آمال الجماهير في غد أفضل ومستقبل مشرق، ويحقق الإنسان رسالته على هذه الأرض، ويوفي بالأمانة التي أنيطت به وتحملها راضياً مؤمناً بأنه قادر على تحويلها إلى واقع أفضل.

---

(١) طبقات الشافعية ج١ ص٤٣-٤٦ .

(٢) النزعات المادية ج١ ص٦١٠ .

٨ - حرية الإرادة:

هذه القضية العويصة شغلت العقل الإنساني منذ أن وعي نفسه مع فجر التاريخ، وترجع أهميتها أنها توجه السلوك الإنساني في الحياة اليومية، إن سلباً أو إيجابياً، فإذا تقرر مبدأ الحرية في المجتمع أخذ المسلمون بزمام المبادرة، وشمروا عن سواعد الجد، وبذلوا الجهد، وغيروا من أنفسهم وطوروا مجتمعهم، وبنوا الدولة المؤسسة على قيم الأخلاق، ومبادئ الدين الإسلامي.

وإذا تقرر مبدأ الجبر ماتت الهمم، وانتشر الخمود، ومال الناس إلى التخاذل، وضاعت العزيمة والإرادة وتهدم أركان المجتمع، وران عليه التخلف، وسيطرت عليه الفرقة والجهل والمرض، وأصبح يزحف على بطنه من التخلف، إمعة بين الأمم، وذيلاً لا قيمة له بين شعوب العالم، وحضارات الدول.

رأي الجهم في حرية الإرادة:

مذهب الجبر يعني إسناد الفعل إلى الله دون الإنسان، ونفي قدرة الإنسان وإرادته. والجبرية متوسطة تثبت للعبد كسباً كالأشعرية، وخالصة لا تثبت كالجهمية [١].

اشتهر عن الجهم قوله بالجبر ونفيه الإرادة الإنسانية نفياً كاملاً، ويصور المؤرخون مذهبه على النحو التالي: «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه» [٢].

ومن خلال هذا الرأي يبدو التناقض في فكر الجهم، وتكاد تنمحي نزعته العقلية التي طالعناها في أغلبية آرائه، ويظهر الخلل في بناء مذهبه، وعدم التناسق في منظومة أفكاره، التي تعودنا أن نراها متسقة داخل إطار النزعة العقلية.

ويعود الأشعري يخفف من هذه الجبرية العنيفة فيقول إن جهماً قرر «أن الله خلق

---

(١) شرح المواقف ص ٦٣٣ (ط . القسطنطينية ، ١٢٨٦ هـ) .
(٢) مقالات جـ ١ ص ٣٣٨ .

للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً»[١].

ولكن ما أعطاه الجهم باليمين: وهو أن للإنسان إرادة كان بها الاختيار، أخذه بالشمال ثانية حينما قرر أن الإرادة مخلوقة من قبل الله، وأنها صفة مخلوقة مثل الطول واللون فهي ترجع إلى الله وليس للإنسان.

ويذكر البغدادي رأي الجهم فيقول: إنه «قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الإستطاعات كلها ولا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به»[٢].

كأن الجهم لا يفرق بين الإنسان والحيوانات والجمادات ويسوي بينهما، وينفي عنه الإرادة كاملة ولا تختلف الصورة التي رسمها الشهرستاني لمذهب جهم عن الصور السابقة فيقول: إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالإستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيبت السماء وأمطرت واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك»[٣].

ويترتب على هذا القول مجموعة نتائج أهمها، أن الثواب والعقاب، جبر أيضاً، وكذلك التكليف وهذا الاتجاه، يعد اتجاهاً مدمراً للتكاليف الإلهية، ولأوامر الرسل ونصائحهم إلى البشر، وهدماً لمبدأ الثواب والعقاب، وانتقاصاً لكرامة الإنسان الذي كرمه الله على سائر مخلوقاته وأعطاه عقلاً يميز به، أفعاله التي تصدر عنه اضطراراً أو إختباراً، وبين الأفعال التي تصدر عن الآخرين.

---

(١) مقالات جـ ١ ص ٣٣٨ .
(٢) الفرق بين الفرق ص ٢١١، التبصير ٦٣ ، الحور العين ص ٣١٠ .
(٣) الملل جـ ١ ص ٨٠ .

ولكن ما حجة جهم في ذلك الاتجاه الجبري الذي انفرد به في تاريخ الفكر العربي ومعه فرقة الأزارقة؟

- **الأولى:** احتج بأن الله هو الفعال لما يريد، ولما كان لا يشبه شيئاً من خلقه، وجب أن لا يكون أحد فعالاً غيره لأننا إذا نسبنا الأفعال للإنسان كأننا أوجدنا شريكاً لله في خلقه، وهذا كفر.

- **الثانية:** أن معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو إضافة مجازية كما نقول: مات زيد، وإنما أماته الله وقام البناء وإنما أقامه الله [١].

- **الثالثة:** يبدوا أن أقوال الجهم كانت رد فعل لأقوال معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء لأنه اعتقد أن القول بالحرية بالقوة يتنافى مع خضوع الإنسان المطلق للمشيئة الإلهية وينتقص منها، فلما رأى المغالاة في الدعوة إلى الحرية، نادى هو بالجبر لا سيما وظواهر بعض الآيات القرآنية تؤيد رأيه مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [٢].

ب – نقد راي الجهم في الجبر:

ليس كل قول يسلم من النقد، وقول الجهم أثار عاصفة من الاعتراض «إذ أقدم على ما لا يطاق من القول بالجبرية وغالى فيه مغالاةً لم يسبقه إليها أحد» [٣].

فأنكر عليه علماء الكلام وعلى رأسهم المعتزلة هذا الاتجاه السلبي الذي يميت الهمم عند الناس، ويئد الأمل والطموح في نفوسهم، لذلك وضع المعتزلة الأصل الثاني من أصولهم المشهورة للرد على الجبرية التي قويت في زمانهم وعلى رأسهم جهم».

- ومن الذين تصدوا للجهم، ابن حزم الأندلسي، حيث فند قوله، وأوضح تهافته وضعفه، ورأي أن خطأه ظاهر بالحس والنص وباللغة التي خاطبنا الله بها.

---

(١) الفصل جـ ٣ ص ١٤ .

(٢) عبد الحميد محمود : التفكير الفلسفي ص ١٤٩ .

(٣) من مقدمة نيبرج للانتصار ص ٥٦ .

- فأما الدليل النقلي فقوله سبحانه: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾، ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فنص سبحانه، أننا نعمل ونفعل ونصنع، والفعل مسند إلينا.

والدليل العقلي: أن بحواس الإنسان الظاهرة والباطنة، وبضرورة العقل، علمنا يقيناً علماً لا يخالجه الشك أن بين صحيح الجوارح وسقيمها فرقاً ظاهراً، لأن صحيح البدن يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختاراً لها دون مانع، وسقيم البدن لو دام ذلك ما استطاع، والمجبر في اللغة هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده فأما من وقع فعله باختياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبراً[1].

- ويقدم الاسفراييني، بعد عرض رأي الجهم، نقداً أفضل من نقد ابن حزم وأعمق، اعتمد فيه على الحس والعقل، وعلى حياة الإنسان اليومية، فيقول: «كل من رجع إلى نفسه يفرق بين ما يرد عليه من أمر ضروري لا اختيار له فيه، وبين ما يختاره... ويضيفه إلى نفسه، كما أن كل عاقل يفرق بين كل حركة ضرورية كحركة المرتعش وحركة المختار، يجد العاقل في نفسه فرقاً بينهما، ومن أنكر هذه التفرقة لا يعد من العقلاء. وكل ما ورد في القرآن من قوله: يعلمون، ويعقلون، ويكسبون، ويصنعون حجة عليهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨] ولو لم يكن للعباد اختيار كان الخطاب معهم محالاً، والثواب والعقاب عنهم ساقطين كالجمادات»[2]

- أما ابن تيمية ففي كل كتاب من كتبه يفرد الصفحات الطوال لمهاجمة الجهم ولا يترك مناسبة ما دون أن يعرض به، ولا يفوته بالطبع أن يهيل عليه وعلى آرائه التراب منكراً عليه قوله، معتبراً كلامه مخالفاً لأصول القرآن والسنة إذ لم يرد فيها أصل للجبر وهو لفظ مستحدث وطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً «والذي ورد في السنة لفظ «الجبل» لا لفظ الجبر فإنه قد صح عن النبي ﷺ قوله لأشج

(١) الفصل جـ ٣ ص ١٤ - ١٥ .
(٢) التبصير ص ٦٣ .

عبد القيس: إن فيك لخلقين يحبهما الله: الحلم والأناة.

فقال: أخلقين تخلقت بهما، أم جبلت عليهما؟

فقال: بل خلقين جبلت عليهما»[(١)].

«أما إطلاق القول بتكليف مالا يطاق فهو من البدع المستحدثة في الإسلام، كإطلاق القول بأن العباد مجبورون على أفعالهم، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك وذم من يطلقه وإن قصد به الرد على القدرية الذين لا يقرون بأن الله خالق أفعال العباد، ولا بأنه شاء الكائنات وقالوا: هذا رد بدعة ببدعة، ومقابلة الباطل بالباطل»[(٢)].

- يقف نقد ابن تيمية عند الشكل فقط، دون أن ينقد رأي الجهم ويبين فساد رأيه ويريد أن نتمسك تمسكاً كبيراً بما ورد في الشرع من ألفاظ وقضايا لا تخرج عنها، ومن استحدث شيئاً لم يأت به الشرع فهو باطل، ولا شك أن هذا جمود أمام النصوص يؤدي إلى الثبات والسكون والتخلف.

- ويتابع ابن القيم أستاذه، فهو متشبع بآرائه وأفكاره، فيهاجم من يهاجمه، ويدافع عمن يدافع عنه. وفي معرض حديثه عن حرية الإرادة، يتعرض بالنقد لرأي المعتزلة والجبرية. ويرى أن لنظرية الجهم وجهين:

احداهما: صواب، وهو أنه أضاف الفعل لله، وأثبت قدرة الرب، ومشيئته، وأنه خالق، ولا مريد ولا قادر غيره، ثم يتساءل، أين دليل الجهم على أن العبد ليس قادراً ولا مريداً ولا فاعلاً بمشيئته، وهنا مكمن الخطأ، فالله لا يمكن أن يجبر عباده، والاختيار هو مناط المسؤولية، ومن ثم أثابهم على فعل الخير، وعاقبهم على الشر.

الثاني: خطأ، وهو أن من يعتذر بالقدر لكي يبرئ نفسه، ويلصق التهمة بغيرة فهو ظالم وجاهل نفسه، ومعطل للشرائع والأمر والنهي، أما زعم الجهم بأن دليل التوحيد ينفي كون العبد فاعلاً مع الله، فيرد عليه إنما دليل التوحيد إنما ينفي وجود رب ثان ولا

(١) درء تعارض العقل جـ ١ ص ٢٥٤ (دار الكتب . القاهرة، ١٩٧١ م) .
(٢) المصدر السابق ٦٥ .



ينفي وجود مخلوق له قدرة وإرادة مخلوقة من قبل الله خالق كل شيء»[1].

- ونخلص من كل هذا إلى أن رأي الجهم، لا يقره العقل الإنساني، ولا المشاهدة اليومية الملموسة في حركة الحياة، ولا إحساس الناس المتصل بأنهم مسؤولون عما يصدر عنهم من أعمال وأفعال وأقوال، وكل من له قدرة على التمييز والإدراك يجد من نفسه، ومدركاته الحسية والعقلية أنه قادر على الاختيار، ويشعر من داخله أن لديه قدرة على الإقدام على هذا الفعل والإحجام عن الآخر، ويميز تمييزاً تاماً بين أفعاله الاضطرارية، مثل الأفعال المنعكسة، أو رعشة اليد أو اضطراب المعدة، والأفعال الاختيارية، مثل حركة اليد والقيام والقعود.

وهناك فرق بين نسبة صفة الخلق إلى الله، ونسبتها إلى الإنسان لأن النطاقين متمايزان وصفة الخلق حينما تنسب إلى الله فهي تعني القدرة المطلقة والخلق من العدم، لكنها حينما تنسب للإنسان فهي جد مختلفة، إذ تعني القدرة المحدودة والإبداع من شيء، وليس هناك تماثل بين الصفتين في هذين المجالين [2].

وإذا كان الجهم قد أخذه التحرز الديني من أن يطلق صفة الإرادة على الإنسان لأنه من وجهة نظره، يصبح فاعلاً مستقلاً عن الإرادة الإلهية، وهذا شرك فهو غير محق في ذلك، لأن هذا ليس شركاً إذ أن الشرك هو الاعتراف صراحة بوجود خالق ثاني غير الله، وقد أصاب ابن القيم في هذه المسألة - أو الاعتقاد في قوة بشرية أنها مساوية لقدرة الله، وأن لها سلطاناً يناظر قوة الله. إن «الجبرية تركوا الجمع بين الظواهر، وركبوا اللجاج الشديد، وجحدوا الضرورات العقلية والبيانات السمعية، وأجمع العلماء على ضلالهم، ورد قولهم لأنهم نفوا مشيئة العبد، والله تعالي لم ينفها مطلقاً لكن جعلها بعد مشيته فقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩] [3].

(١) الزيني: ابن القيم ص ١٧٦، مدارج السالكين جـ ١ ص ١٠٣، مفتاح دار السعادة جـ ٢ ص ١٠٠
(٢) مناهج الأدلة ص ١٠٨ (القاهرة ١٩٦٩).
(٣) إيثار الحق على الخلق ص ٣١٤.

إن الجهم في هذا الرأي «يبدو أشد ما يكون سلبية ورجعية»[1]، ولا يؤدي إلى هدم التكاليف وضياع مبدأ الثواب والعقاب فحسب، بل يعمل على تعطيل طاقة البشر في كشف القوانين الإلهية السارية داخل الكون والسيطرة عليها «وهذا يترتب عليه إنكار العلاقات الضرورية بين سبب ومسبب في مستوى هذا العالم الذي نعيش فيه».

لذلك كان المعتزلة أصدق توجهاً، وأنفذ عقلاً، وأشد واقعية حينما أكدوا على حرية الإرادة الإنسانية وهذا يرتبط بقولهم بتلازم الأسباب والمسببات [2].

وبالإضافة إلى ذلك فالجبرية لها بعد سلبي خطير تجاه المجتمع فهي تعوق حركة المجتمع مما يؤدي إلى تخلفه، وتأخر الشعوب الإسلامية.

وللأسف، أن هذا ما تم فعلاً، حينما مال الشعب العربي إلى مبدأ الجبر، وأن المكتوب على الجبين من الضروري أن يحدث في حياة الإنسان رغم جهله بطبيعة ما هو مكتوب في الأزل، لأن الغيب موكول إلى الله. واستحل الحكام لأنفسهم استخدام هذا المبدأ في إخماد جذوة المقاومة عند الشعوب وقتل الإصرار في النفوس، فاستباحوا ما شاءوا من الأموال والدماء، واستبدوا بمقدراتهم، وران على الشعب العربي كابوس التواكل فضاعت همته، وبادت عزيمته، فتوارى عن صدارة القيادة في العالم، وأصبح نكرة بين الأمم المتقدمة وشعوبها الناهضة.

٩- الحُسن والقُبح:

قضية الحُسن والقُبح تعد من القضايا الطريفة في علم الكلام، وتظهر مدى قوة العقل الإنساني وسطوته، فلقد تساءل الإنسان هل يستطيع بمفرده ودون معونة من الوحي أو أنوار النبوة، أن يدرك خصائص الأشياء، ويميز بين الحُسن والقُبح منها فيدرك أن: حب الجار، والعطف على الفقير ومواساة المكلوم، أفعال خيرة فاضلة وحسنة في ذاتها، وأن قتل النفس بغير حق، والاعتداء على الغير، واغتصاب الأموال أفعال شريرة،

---

(١) النزعات جـ١ ص ٥٩٨ .

(٢) د/ عاطف العراقي : تجديد في المذاهب ص ٥٦ .

مذمومة، وقبيحة في ذاتها.

هذه القضية التي تكلم فيها جهم بن صفوان، وسار مع نزعته العقلية إلى نهايتها وقال: «بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع»[(١)]. أي أن الجهم يقول: نعم العقل قادر على أن يعرف حسن الأفعال وقبحها، ويستكشف خيريتها وشريتها، ويدرك ما فيها من جمال وحسن، وصدق وحق وقبح وسوء، وكذب وباطل. كل هذا قبل أن يأتي نبي يحمل رسالة تتضمن التعريف بالخير والشر.

ودلالة عبارته، رائعة، ومتقدمة عن زمانها، إذا قيست بمعيار عصرها، والبيئة التي قيلت فيها وهي بيئة دينية محافظة، تركن إلى النص وتتوقف عند أقوال الشرع، دون أن تستخدم العقل لسبر أغوار النصوص وعبارة جهم تعني حقيقتين:

- أن الإنسان العاقل قادر بنفسه وبملكاته العقلية، وحواسه الظاهرة والباطنة، أن يتوصل إلى الحقيقة الكلية التي تقف وراء هذا الكون، أي أن الإنسان لو طرح جانبا المؤثرات المحيطة به، وخلع عنه ربقة التقليد، فهو يستطيع أن يعرف الله معرفة حقيقية، لا لبس فيها ولا غموض.

- والحقيقة الأخرى: أن العقل الإنساني قادر على أن يدرك حقائق الأشياء من الخير والشر، والحسن والقبح ويستطيع أن يقرر أن الفعل الواحد يحمل في داخله خصائص ذاتية، هي التي توجب خيريته وحسنه وصلاحه، فيقبل على إتيانه، وتوجب شريته وقبحه وسوئه، فينتهي عن فعله، ويتحاشى الأخذ به. ثم توسع المعتزلة في هذه المسألة بعد ذلك، وأصبحت من مقرراتهم الأساسية، فهم قد اتفقوا جميعاً: «على أن أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة، قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح كذلك»[(٢)].

وهذا أدى بهم إلى الصدام مع الأشاعرة الذين نفوا قدرة العقل على تقرير حقائق

---

(١) الملل جـ ١ ص ٨١، شرح المواقف ص ٦٣٣ .
(٢) الملل جـ١ ص ٥٠ .

الأشياء وقالوا: «إن كل ما وجب على المكلف من معرفة أو قول أو فعل فإنما وجب عليه بأمر الله تعالى إياه به وكل ما حرم الله عليه فبنهي الله تعالى إياه عنه ولو لم يرد الأمر والنهي من الله تعالى على عباده لم يجب عليهم شيء»[١].

وهذا الاتجاه من جهم يعبر عن نزعة عقلية كبيرة، وعمق في استكشاف جوهر الأشياء ويبرز دور العقل في بناء الفكر الإنساني في هذا الوقت المبكر من بداية مسيرة الحضارة الإسلامية.

وبهذا يكون الجهم قد سبق المعتزلة في هذه المسألة «ووضع أصلها النظري بصورته الأولية»[٢]. ثم أصبحت من المسائل الهامة في علم الكلام، وجاء الأشاعرة المتأخرون مثل الرازي والايجي، وأهل السلف مثل ابن تيمية وابن القيم، فأقروا جميعاً بقدرة العقل على إدراك حقائق الأشياء والتمييز بين الخير والشر وأن للأشياء وجوداً مستقلاً عن وعي الإنسان، أدركه أو لم يدركه. لكنهم ذهبوا إلى أن الثواب والعقاب لا يجب إلا بعد ورود الشرع، بدليل قولة تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥][٣].

١٠ - الأمر بالمعروف والإمامة[٤]:

نختم آراء الجهم بإلقاء نظرة سريعة على موقفه من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورأيه في الإمامة.

ذكرنا سابقاً عند الحديث غيلان الدمشقي، أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المبادئ الراسخة التي قررتها الشريعة الإسلامية، وأظهرتها الآيات القرآنية الكريمة والسنة النبوية، التي تحض المسلمين على أخذ زمام المبادأة في هذا المجال لإقرار الحق، ونشر العدالة، وإقامة مجتمع المحبة والتعاون، وتحقيق مبدأ المساواة بين طبقات الشعب لا تفرقة بينهم، فكل الناس أمام الله سواء، والمعيار الحاكم هو مبدأ التقوى، أي

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٣٤٧ .
(٢) النزعات المادية جـ ١ ص ٦٠٣ .
(٣) الزيني : ابن القيم ص ٢٢٧ وما بعدها .
(٤) النصوص المتاحة لاتسعف الباحث لكي يقدم صورة واضحة عن رأي الجهم في هاتين القضيتين .

العمل الإنساني داخل المجتمع الذي يرقى به ويدفعه إلى مصاف الأمم المتحضرة على حسب المبادئ الإسلامية التي أرساها الرسول لإقامة حكومته المثالية.

جهم بن صفوان، مسلم تقي، ومفكر له بصيرة نافذة، ورؤى واضحة، في الدين وقضاياه وفي المجتمع وأحواله، والخلفاء والأمراء والولاة، وهو كمواطن يتميز بالنظرة العقلية والعلم الواسع لذلك كان من الضروري أن يهتم بأمور المجتمع، لتحقيق مبادئ الدين الإسلامي قاطبة، ومن مبادئ الدين الفعالة التي لها اتصال بالشعب والخلفاء والمجتمع كافة. مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد سبق الجهم، المعتزلة في الأخذ بهذا المبدأ، وهو الأصل الخامس عندهم. وأقر المؤرخون جميعاً حتى أعداؤه الذين يظهرون هذا العداء أن الجهم «ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[(١)].

وقال عنه البغدادي - الذي يهاجمه أعنف الهجوم وأقساه «كان جهم مع ضلالته يحمل السلاح ويقاتل السلطان، وخرج مع الحارث بن سريج على نصر بن سيار»[(٢)].

ويفصل الإسفرايني هذا المبدأ بعض الشيء، بعد أن يذكر الكثير من البدع التي أظهرها الجهم وخالف بها أهل السنة فيقول عنه: كان يعاني الخروج، وتعاطي السلاح ويحمله، ويخرجه على السلطان، وينصب القتال معه، وافق الحارث بن سريج»[(٣)]. أي أن جهماً كان يؤمن أن تغيير المنكر يتم بالسيف، لذلك حمل السلاح وأراد أن يضع حديث الرسول موضوع التنفيذ، والعودة إلى مبادئ القرآن الكريم.

إن الجهم كان حريصاً على العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى، كما جاء بها الوحي وكان حريصاً على إقامة مجتمع العدل والمحبة والمساواة، بين فئات الشعب، ومحاربة والأمراء الظلمة الذين ينهبون ثروات الشعوب، ويسخرونها لمصالحهم الخاصة، غير ناظرين لمصلحة الجماهير المسلمة، إذ يضعون رضاء السلطان نصب أعينهم، ويقترفون كل

---

(١) مقالات ج١ ص٣٣٨.
(٢) الفرق بين الفرق ص٢١٢.
(٣) التبصير ص٦٤.

الأعمال التي تتفق مع الشرع أو لا تتفق.

ومن هنا كانت ثورته التي حمل فيها السلاح مع الحارث بن سريج.

زد على ذلك، أن الجهم جاب الأمصار العربية من الكوفة إلى الحجاز إلى خراسان، حتى استقر فيها أخيراً، داعياً إلى الكتاب والسنة، وتطبيق تعاليم القرآن وقد عقد الكثير من المناظرات مع تلامذة واصل، ومع معاصره، مقاتل بن سليمان وإن كان المؤرخون قد قصروا هذه الحوارات على المسائل العقائدية.

وصفوة القول أن مراده «كان العودة إلى مبدأ المساواة بين الشعب وقد أقره الإسلام وأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»[1].

ولو قارنا بين غيلان والجهم، نجد الأول اكتفى بالأمر والمعروف والنهي عن المنكر على المستوى النظري ووقف عند المطالبة بتغير المنكر بالقلب واللسان، لكنه بذل جهوداً قويةً، وأعمالاً فعالةً في هذا المجال ولا سيما أن موقعه بالقرب من السلطة مكنه من أن يرشد السلطان، ويخلص إليه النصيحة.

أما جهم، فكان بعيداً عن مركز صنع القرار، وكان من الموالي المنبوذين، فلم يجد أمامه إلا أخذ المبدأ كاملاً وعلى حسب مستوياته الثلاث المطالبة بتغيير المنكر بالقلب واللسان واليد، ووضع اليد في المركز الأول كما جاء في حديث الرسول.

ولعل رأيه في الإمامة – وهو مثل غيلان – يفسر قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى تطبيق تعاليم الإسلام النقية؛ المنصفة للإنسان المظلوم من أخيه الإنسان الظالم.

يلخص النوبختي رأيه في الإمامة فيقول: «إن الإمامة يستحقها كل من قام بها، إذا كان عالماً بالكتاب والسنة، ولا تثبت الإمامة إلا بإجماع الأمة كلها»[2].

---

(١) فلوتن: السيادة العربية ص٦٦ (ت الدكتور حسن إبراهيم حسن، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م).

(٢) فرق الشيعة ص٦-٩ (دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٤م).



ومعنى ذلك أن الجهم، يرفض القرشية، ويجّوز الإمامة لمن يقوم بها ويستحقها أي مسلم عاقل كامل العقل، من أي جنس من الأجناس، فهو يرفض بقاءها في الجنس العربي.

يشترط في الإمام العلم بأحكام القرآن وتعاليمه، ومبادئه وكذلك الإطلاع على السنة، ودراستها دراسة جيدة.

إجماع الأمة كلها، قاصيها ودانيها، أسودها وأبيضها، عربها وعجمها، أهل الحل والعقد وصفوة الأمة، وعوام الناس.

وكأن في هذا الشرط الأخير، يعرض بخلفاء بني أمية، حيث أن «إجماع الأمة» لم يكن ينعقد تماماً بحرية كاملة، أو على حسب مبدأ الشورى الذي أقره الإسلام. بل كلهم ساروا على نهج معاوية، حينما جمع أفراد بعض القبائل وقدم لهم الرشاوى السخية، وطلب منهم مبايعة ابنه يزيد، ولما أظهر بعض القوم الكراهة لذلك، قام رجل منهم ملوحا بسيفه ثم قال: أمير المؤمنين هذا، وأشار بيده إلى معاوية. فإن مات فهذا، وأشار بيده إلى يزيد. فمن أبى فهذا، وأشار بيده إلى سيفه. فقال له معاوية: أنت سيد الخطباء.[1]

وهكذا كانت تتكرر هذه المسرحية بطريقة أو بأخرى مع كل خليفة، يرشح للخلافة، أو يرشح ابنه كولي للعهد، ويجمع حوله الأعوان الموالين لتأييده ومن ثم انمحى مبدأ مبايعة الأمة لخليفتها كما تم يوم ترشيح أبي بكر وعمر وعثمان وعلي.

وهكذا نرى أن الجهم يتفق تماماً مع غيلان، في رفض مبدأ القرشية، وجعل الخلافة عامة بين المسلمين لكل من يقوم بتكاليفها، ويجد من نفسه القوة والعزيمة والعلم على تطبيق أحكام الدين.

---

(١) البيان ولتبيين ج١ ص٣٠٠ (ت/ عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٥٠م)

ثالثاً: مقتل جهم بن صفوان

يتجلى مبدأ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، أعظم ما يكون التجلي في مشاركة الجهم في ثورة الحارث بن سريج، وترجمة مبادئه النظرية إلى قوة دافعة لتغيير الواقع، ورفع الظلم عن الشعوب المقهورة. وقد لقي الجهم مصرعه، مثل كل ثوار التاريخ الذين يستشهدون فداء لأفكارهم، ويدفعون حياتهم ثمناً لآرائهم العظيمة، ورفضا للواقع المؤلم، وإعلاناً لراية العصيان والتمرد والثورة على حكام الجور.

وأغلبية المؤرخين القدامى، لا يتعاطفون مع الجهم، ولا يشاركونه آراءه، ويظهرون له من العداء الكثير، لذلك فإن أغلبهم لا يذكر السبب الحقيقي لقتله.

وهذه محاولة محايدة للبحث في السبب الحقيقي لمصرع جهم على يد ولاة الأمويين مثلما استشهد معبد الجهني، وغيلان الدمشقي وعمر المقصوص، والجعد بن درهم، وذهبوا إلى الله يشتكون له ظلم الإنسان وجبروته، ونسيانه العهد والميثاق الذي أخذه على نفسه، لكي يقيم أسس الحياة الفاضلة، والمجتمع السليم المؤسس على مبادئ الدين وحكم الشريعة، ووحي السماء.

والجهم واحد من هؤلاء الفرسان الذين ذهبوا إلى الله، إلى عالم النور والخير والمحبة بعد أن طوته يد الموت.

١) أسباب زائفة:

أ) قوله بحدوث العلم الإلهي:

يدعي بعض المؤرخين أن من الأسباب التي أدت إلى مقتل الجهم، قوله بحدوث العلم الإلهي، وأنه لا يعلم ما يكون حتى يقع، وأن كلامه حادث [١].

وقد سجلنا سابقاً اعتراضنا على رأي الجهم، ونقدناه في حينه. لأنه لا يتفق مع

---

(١) البغدادي: أصول الدين وأيضا التبصير ص٦٤.

مقررات الدين إلا أن هذا القول، لم يكن السبب في قتله. إذ ترك الجهم يقول ما شاء أن يقول مادام بعيداً عن معترك السياسة، منحرفاً عن نقد السلطان، خاضعاً للسلطة مظهراً الولاء لها.

وهناك الكثيرون الذين كانوا يجدفون في الدين، ويظهرون التخنث والميوعة، ويشربون الخمر ويشاركون في الكثير من المباذل التي تعد فواحش، ومع هذا كانت السلطة السياسية تغض الطرف عنهم، وتتركهم وشأنهم ماداموا لا يسيئون لها من قريب أو من بعيد.

هذه حقيقة تاريخية، تجري في التاريخ مجرى الحقائق الثابتة في كل زمان وكل مكان وهو تغاضي السلطة السياسية عن الخارجين على أحكام الدين ماداموا لا يسيئون للسلطان ولا يتدخلون في شؤون السياسة.

ومن ثم فهذا لم يكن سبباً حقيقياً ولا أساسياً. بدليل أنه قال هذا الكلام وترك وشأنه يذهب إلى الأمصار الإسلامية، ويسافر إلى دمشق والكوفة وبغداد وخراسان ولم يمسه أحد بسوء، ولم يعترضه أمير، أو يقبض عليه والٍ ولم يقدّم للمحاكمة.

ب) اتهامه باعتناق آراء الدهرية:

عاصر الجهم عهدي هشام بن عبد الملك، ومروان بن محمد بن مروان، ومن المعروف أن هشاماً كان عدواً لدوداً لكل الذين ينزعون منزع التأويل، ويأخذون بالنزعة العقلية، ويتركون الأخذ بالموروث، ولقد رأينا أن في عهده سفك دم غيلان، والجعد وعندما انتشرت آراء الجهم في تأويل الصفات والميل إلى التنزيه، والقول بخلق القرآن ونفي الرؤية، وتأويل النصوص الدينية، حاول هشام أن يمنع انتشارها، ومهاجمة الجهم وتشويه سيرته أمام الجماهير، بواسطة العلماء إن أمكن، وتلفيق التهم له. ثم محاولة القبض عليه.

لذلك أرسل رسالة إلى نصر بن سيار واليه على خراسان، يقول فيها:

«أما بعد فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية، فإن ظفرت به فاقتله»[(١)].

ومن الجلي أن هذه التهمة ملفقة، وأبعد ما تكون على الجهم «فالدهرية تعنى إنكار الله، بمعنى أن لا شيء خارج الطبيعة، إذ أنها مستكفية بنفسها مستغنية عن خالق يوجدها»[(٢)].

ويقول الجاحظ: «الدهرية ينكرون الخالق، والنبوات والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والألم»[(٣)].

ويقول الغزالي «الدهرية طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العام القادر وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبدا»[(٤)].

ومن هذه التعريفات يتضح أن هذا الاتهام كاذب أشد ما يكون الكذب، وأن العلاقة بين الجهم والدهرية علاقة انفصال كما يقول المناطقة، وأنه مفكر مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويؤمن بالقدر خيره وشره وبالملائكة والكتاب والنبيين. والدهرية منكرون للخالق والنبوات والبعث، ودور الجهم في مجادلة السُمنية، والتغلب عليهم ظاهرة في التاريخ مشهور.

ويلاحظ أن هشاماً أراد تنفير العوام من الجهم، وأراد أن يحرض على قتله من قبلهم «ومن هنا يعلم أن لا عبرة بنبذ الأمراء والملوك من ينقم عليهم سيرتهم بالألقاب السوءى والتاريخ شاهد عدل، وليس القصد التحزب لجهم، والدفاع عن مذهبه وآرائه كلا فأنا أبعد الناس عن التحزب والتعصب والتقليد، ولكن الإنصاف يدعو أن يذكر المرء بماله وما عليه»[(٥)].

---

(١) القاسمي : تاريخ الجهمية ص١٧ .

(٢) المعجم الفلسفي ص١٩٦ (القاهرة، ١٩٧٩م)

(٣) الحيوان ج٧ ص٧٠٥ (ت عبد السلام هارون، ط ، مصر، ١٩٤٠م)

(٤) المنقذ من الضلال ص١٠، ويقرر القرآن الكريم اعتقاد الدهرية فيقول : ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نمت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ (الجاثية ٢٤)

(٥) تاريخ الجهمية ص١٨ (بيروت، ١٩٨٥م)

٢- الأسباب الحقيقية:

الخروج على السلطان مع الحارث:

تتفق كل المصادر التاريخية والكلامية[1]، أن جهم بن صفوان شارك مشاركة فعالة في ثورة الحارث ضد الدولة الأموية، وبالتحديد في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين.

وكان يقوم بدور الداعي لآراء الحارث وبثها في الجماهير، ومحاولة إقناعها بصدق اتجاهه، وحسن نيته، وبراءة مقصده، ونبل غايته، فكان يمثل الجهاز الإعلامي الذي ينشر أفكار الثورة، والترويج لها، واستقطاب الجماهير حولها، وحشد أكبر عدد منهم لاسيما وأن شخصية الحارث كانت شخصية جذابة، فهو زاهد في متع الحياة، معرض عن متاع الدنيا، يتكفف منها القليل، فكان يجلس على برذعة، وتثنى له وسادة غليظة وقد حاول نصر بن سيار أن يغريه بالمال والثراء والجاه، حتى أنه قدم له مائة ألف دينار ووعده أن يوليه إمارة من الإمارات، وبذل مساعيه في كسب وده، لكي يوقف هجومه على الأمويين، ولكن الحارث أبى، ونأي عنه، وأرسل إليه رسالة يقول فيها: «أني لست من الدنيا، ولا من هذه اللذات، ولا من تزويج عقائل العرب في شيء وإنما أسال كتاب الله عز وجل والعمل بالسنة، واستعمال أهل الخير والفضل فإن فعلت ساعدتك على عدوك»[2].

وفي رسالة أخرى قال له: خرجت من هذه المدينة منذ ثلاث عشرة سنة إنكاراً للجور وأنت تريدني عليه، فانضم إلى الحارث ثلاثة آلاف رجل [3].

وبدأت أحداث ثورة الحارث سنة ١٢٧هـ حينما عاد إلى مرو من بلاد الترك، بالأمان

---

(١) تاريخ الطبري ج٧ ص٣٣٥، ابن الأثير : الكامل ج٥ ص١٦٣، ابن كثير : البداية ج١٠ ص٢٧ مقالات ج١ ص٣٣٨، الفرق بين الفرق ص٢١٢، التبصير في الدين ص٦٤، فلوتن : السيادة العربية ص٦٦ تاريخ الجهمية ص١٦، نشأة الفكر ج١ ص٣٧٦، الحور العين ٣٠٩ .

(٢) تاريخ الطبري ج٧ ص٣١٠ .

(٣) المصدر السابق ص٣٠٩ .

الذي كتبه له يزيد بن الوليد، وصار إلى نصر بن سيار، فوقع بينهما خلاف، فبايع الحارث جمع كثير، وانضم حوله الأنصار والمظلومون، فقال الحارث: إن القليل إذا كانوا على طاعة الله كانوا كثيراً وما قرت عيني منذ خرجت إلى يومي هذا، وما قرت عيني إلا أن يطاع الله».

وبدأت المشاحنات والتصادم بينهما حينما أراد نصر بن سيار أخذ البيعة لمروان بن محمد فامتنع الحارث عن قبولها، ووقع في مروان، وحاول نصر وقائده سلم بن أحوز أمير الشرطة أن يثنياه عن فكرة التمرد والثورة، حتى لا يفرق جماعة المسلمين، ويغري بهم الأعداء وعاملاه بلين ورفق في محاولة لكسب وده، واسترضائه. ولكن الحارث أصر على مطالبه وهي:

- العمل بالكتاب والسنة.
- عزل سلم بن أحوز.
- أن يترك الأمر شورى.

وأعلن الجهم هذه المطالب وأذاعها بين جماهير المسلمين وقرأ كتاباً على الناس بذلك مما دفع الناس للالتفاف حول الحارث، وإعلان تأييدهم له لاسيما وأنه كان يؤكد لهم أنه صاحب الرايات السود الآتية من الشرق لتقويض ملك بني أمية، ثم تناظر الحارث ونصر واتفقا أن يحكم بينهما مقاتل بن حيان، وجهم بن صفوان، فحكما أن يعتزل نصر الولاية ويكون الأمر شورى، وبالطبع لم يقبل نصر، ووقعت بينهما الفرقة والصدام بالسلاح [(١)]. وأخذ كل منهما يستعد لنزال صاحبه ويجمع حوله الأنصار والجند والرجال وانظم مقاتل بن سليمان لنصر وكتب الحارث إعلاناً طويلاً فيه سيرته، ومطالبه والتنديد بمظالم ولاة بني أمية، خروجهم عن حدود الشريعة، وكان يقرأ في طريق مرو والمساجد، فازداد أتباعه، وتدافعت الجماهير تلتف حوله، ثم استطاع الحارث وجنوده أن يدخلوا المدينة من ثغرة في حائطها، فقاتله أهلها، ودارت بين الجيشين معركة شديدة، أنجلت عن هزيمة

---

(١) المصدر السابق ص٣٣٠-٣٣١ .



الحارث وفراره، ثم قتل فيها وصلب بعد عند مدينة مرو بغير رأس، وأسر جهم بن صفوان.

حاول الجهم أن يدافع عن نفسه أمام سلم بن أحوز، فقال له: إن لي عهداً من ابنك قال سلم ما كان ينبغي له أن يفعل، ولو فعل ما آمنتك، ولو ملأت هذه الملاءة كواكب، وأبرأك إليّ عيسى بن مريم ما نجوت، والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى أقتلك، والله لا يقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت وأمر عبد ربه بن سيسن فقتله، عام ١٢٨هـ فقال الناس: قتل أبو محرز [1]. وسلم بن أحوز هذا، هو الذي قتل يحيى بن زيد بن علي بن الحسين، وكان دائم الافتخار بنفسه مشيداً بأعماله قائلاً: «قتلت خير الناس وشر الناس»[2] ويعني بالأول يحيى والثاني جهماً.

ومن هذا العرض يتضح أن الجهم قتل لأسباب سياسية[3] بحتة لا دخل للدين فيها، ولا لآرائه العقائدية وأن مطالب الحارث وجهم تلخصت في مجموعة من مبادئ واضحة هي:

- العودة إلى الكتاب والسنة.
- خلع أئمة الجور والولاة الظلمة، وتولية أهل العلم والفضل والصلاح.
- ترك الأمر شورى بين المسلمين.
- وبالإضافة إلى هذا السبب الرئيسي يمكن أن نضيف أسباباً أخرى:

مساواة الموالي بالعرب:

كان جهم من موالي بني راسب من الأزد، وقد عاش في خراسان أكثر حياته، وقد

---

(١) تفاصيل الأحداث في: تاريخ الطبري ج٧ ص٣٣٠-٣٣٥، ابن الأثير: الكامل ج٥ ص١٦٢-١٦٣، ابن كثير: البداية ج١٠ ص٢٧.

(٢) معجم الأدباء ج١٧ ص٤٩.

(٣) القاسمي: تاريخ الجهمية ص١٦، فجر الإسلام ص٢٨٧، ضحى الإسلام ج٣ ص٨١، أبو ريان: تاريخ الفكر ص٢٥٩، عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي ص١٥٢. جعفر آل ياسين: الفكر الفلسفي ص٥٧، بيروت، ١٩٨٣م)

رأى الظلم الذي وقع على بني جلدته من الدولة الأموية، والتفرقة الواضحة بينهم وبين العرب وشعور العرب بالاستعلاء والنفور منهم حتى أنهم كانوا يمنعون فتيانهم من الزواج منهم، رغم أن مبادئ الإسلام، تقوم على المساواة بين أفراد البشر جميعاً.

هذا بالإضافة إلى معاملة الولاة لهم بالغلظة والشدة، وإهانتهم وتشغيلهم في الأعمال الدنيا ثم جاءت قاصمة الظهر حينما فرضت «الجزية» على من أسلم لأسباب اقتصادية ناظرين إلى دوافع إسلامهم نظرة الريبة والشك.

لذلك ظل الموالي طوال العصر الأموي، يطالبون بالمساواة والعدالة كما جاءت بها الشريعة، ومثلت الكوفة وخراسان، ومنطقة فارس عامة بيئة خصبة يجتمع فيها الثائرون ويلتفون حول كل داع للمساواة، وكان زعماء أهل البيت يمثلون طوق النجاة، والبشارة الصادقة بالمدينة الفاضلة، فآزروا كل ثورات الشيعة، أملاً في الخلاص والتحرر من الظلم والهوان وظلوا على ثورتهم حتى شاركوا فيها مع أبي مسلم، وأسقطوا الدولة الأموية التي أغفلت الكثير من مبادئ الإسلام السمحة، وقوانينه المسيرة لحركة المجتمع، التي تعمل على إرساء قواعد الحق والعدل والمساواة بين رعايا الدولة دون نظر إلى لغة أو لون أو جنس [1].

ج) النزعة العقلية الجريئة:

رأينا الكثير من أفكار الجهم، وكلها تنزع إلى التأويل وعدم الوقوف عند الموروث وتقليد السابقين، بل استخدم العقل في فهم النصوص، واستخراج معطياتها التي لا تنفذ» «وسلوك منهج المجاز في تلك المسائل وكان هذا الباب موصدا قبله» [2].

وقال بأقوال أحفظت عليه الفقهاء والعلماء وجماهير المسلمين التي لم تتعود هذا الأسلوب من قبل [3] ومن ثم خرج الجهم عن منهج الدولة في التفكير [4] مما أدى إلى

---

(١) فلوتن : السيادة العربية ص٦٤-٦٨، محمد عمارة : المعتزلة ص٣٠، النزعات المادية ج١ ص٦١١.
(٢) تاريخ الجهمية ص٢١ .
(٣) ضحى الإسلام ج٣ ص٨٢ (النهضة المصرية، ١٩٥٦م)
(٤) النزعات المادية ج١ ص٦١١.

صدام بينهما، كما رأينا حينما اتهمه هشام بأنه من دعاة الدهرية.

ونقطة أخرى، هي رأيه في الإمامة، حيث جوز الإمامة في غير قريش.

ومعنى ذلك أنه يدعو إلى خلع الخلفاء من السلطة، وتجويز السلطة في غيرهم.

ولم يقتصر الأمر على ذلك، إذ ذهب ضرار بن عمرو من الجبرية إلى أن تكون الإمامة في غير قريش حتى يسهل الخروج على الخليفة في حالة ظلمه، والمطالبة بخلعه دون أن يكون له سند من قبيلة أو عصبية.

ورغم أن الجهم يأخذ بالاتجاه الجبري الذي يتفق مع عقيدة الأمويين، إلا أن منهجه في التأويل، وآراءه الأخرى كانت مثار قلق لهم، ومصدر خوف لما تمثله من نزعة تنويرية، ودعوة لصحوة العقل وتحريره من البقاء على الموروث، والثبات على التقليد، فطلبه الأمويون، كما فعل هشام، وتربصوا به الدوائر، وجاءت الفرصة مواتية لهم حينما اشترك في ثورة الحارث فقبض عليه وأعدم، وعلقت رأسه على باب قهندز بمرو، ولحق بإخوانه الذين سبقوه بالإيمان عند أحكم الحاكمين.

رابعاً: أثر الجهم ومكانته

لاشك أن الجهم، ترك آثاراً عميقة على ساحة الفكر العربي والإسلامي، بما له من إيجابيات وسلبيات، فهو يعد «أعرض شخصية» وأعمق أثراً من زميليه، معبد وغيلان[١].

«والمحصلة النهائية لأفكاره كانت إيجابية، ولعبت دوراً مؤثراً بعد ذلك في الفكر العربي. وتكمن مشكلة الجهم، في أن الأيام لم تبق شيئاً من كتبه التي وضعها، أو آثارا مكتوبة يعتد بها، كي تظهر بجلاء حقيقة أفكاره، وخلاصة آرائه، واتجاهه الفكري، وكل ما تبقى هو ما ينقل عن أعدائه، الذين وقفوا ضده، ورموه بكل التهم. فضلا عن أنهم شوهوا أفكاره، واقتضبوها اقتضابا أخل بقيمتها، إذ بتروها عن أسبابها ودواعيها وأدلتها، ومن أجل ذلك كان حكم الخلف عليه قاسياً»[٢].

ورغم هذا الحصار الثقافي، والتشويه العلمي المقصود، والمطاردة المسلحة التي تمت، إلا أن آراءه وأفكاره استطاعت أن تثبت في ميدان الفكر، وانتشرت شرقا وغربا وأصبح له فرقة كاملة، معدودة من فرق علم الكلام تسمى «الجهمية» انتحلت مذهبه في مسائله التي ذكرناها ثم توسعت بعد ذلك شأن المذاهب كلها، واستفحل أمرها، وكثر رجالها وتفرعت مسالكها، وتنوعت مصنفاتها، ولم تكُ قبل على شيء منها وقد يظن أنها أمست أثرا بعد عين، مع أن المعتزلة فرع منها وهي في الكثرة تعد بالملايين.. على أن المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعري يرجع كثير من مسائلهم إلى مذهب الجهمية»[٣] وظهرت آراء الجهم أقوى ما يكون الظهور في فرقة النجارية: أصحاب الحسين بن محمد النجار الذي وافق الجهم في: نفي الصفات، وإنكار رؤية الباري، وخلق الأفعال وإيجاب المعارف بالعقل، وتحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال، وان الإيمان عبارة عن التصديق[٤].

---

(١) الدكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية ج١ ص١٠٠.

(٢) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي ص١٥٢.

(٣) تاريخ الجهمية ص٩.

(٤) الملل ج١ ص٨١-٨٢.



وفرقة الضرارية، أصحاب ضرار بن عمرو الذي وافقه في قوله «بالجبر ونفي الرؤية وتفسير الإيمان»[١].

ثم استمرت آراء فرقة الجهمية منتشرة في منطقة خراسان بكاملها إلى ما بعد القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي، ويروي البغدادي (ت٤٢٩هـ) أن أتباع الجهم ظلوا موجودين إلى زمانه «بمنطقة نهاوند» وخرج إليهم إسماعيل بن إبراهيم الشيرازي، ودعاهم إلى مذهب الأشعري، فأجابه قوم منهم وصاروا مع أهل السنة يدا واحدة»[٢].

وذكر أبو حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ تقريباً)، في مجالسه الأدبية الممتعة المؤنسة، أن لجهم بن صفوان الكثير من العلماء الذين يدينون بأقواله، ويؤمنون بأفكاره[٣].

ويقال أن أبا اسماعيل الهروي (ت٤٨١هـ) شيخ خراسان في زمانه وأحد العلماء المشهورين «كان قذى في أعين المبتدعة وسيفا على الجهمية»[٤].

والحقيقة أن آراء الجهم لم تمت بل ظلت تعيش في صميم الفكر العربي بعد القرن الخامس الهجري حتى وقتنا الحاضر، إذ نجد أن الكثير من الجماهير، المثقفة تؤمن بمبدأ الجبر، وتستند إلى آراء الجهم بصورة عفوية والآيات القرآنية التي قد يفيد ظاهرها الجبر.

وقد تباينت مواقف الفرق من الجهم، فهاجمه المعتزلة، وعلى رأسهم واصل بن عطاء، وشنوا عليه حرباً عنيفة، وتركز هجومهم، على قوله بالجبر، ونفي إرادة العبد، وساوى الخياط بينه وبين هشام بن الحكم، واتهمه بسوء الحال والخروج من الإسلام[٥] مع أن المعتزلة أخذت منه الكثير من الأفكار: مثل تأويل الصفات وخلق القرآن[٦]. ومع هذه الأرضية المشتركة بين الطرفين واتفاقهم في المنهج العقلي، والاعتماد على التأويل إلا أن المعتزلة كانت تتبرأ من الجهم وفرقته دائما، بسبب قوله بالجبر.

---

(١) الملل ج١ ص٨٢-٨٣.
(٢) الفرق بين الفرق ص٢١٢، التبصير ص٦٤، ودائرة المعارف الإسلامية مادة: جهم.
(٣) الإمتاع والمؤانسة ج٣ ص١٩٦.
(٤) شذرات الذهب ج٣ ص٣٣٦.
(٥) الانتصار ص١٢٦.
(٦) مذهب الذرة ص١٣٠، بروكلمان: تاريخ الشعوب ص٢٠٧.

وكذلك فعل أهل السلف والأشاعرة، فهم لم يدَّخروا وسعا في مهاجمته، واتهامه بالتعطيل: أي تعطيل الصفات عن الخالق، وتعطيل التكاليف الدينية لقوله بالجبر، وانصب هجومهم على نفيه للصفات وقوله بخلق القرآن، وقد اتهمه البخاري بالكفر لهذا القول [1].

وكفره البغدادي في مسألتين:

الأولى: قوله بأن الجنة والنار تفنيان، والثاني: قوله بحدوث العلم الإلهي [2].

ومع أن نظرية الكسب عند الأشاعرة تقول أن حرية الإرادة هي: الاقتران العادي بين القدرة المحدثة (أي قدرة الإنسان) والفعل، فالله تعالى أجرى العادة بخلق الأفعال عند قدرة العبد، وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته «أي أن الإنسان ليس له إلا النية، والقصد على الفعل، والله هو خالق الأفعال، هذه النظرية تتفق في جوهرها مع توجه الجهم في نسبة الأفعال إلى الله، أو هي قريبة من رأيه لذلك رأوا أن هذا لا يوجب تكفيراً وتغاضوا عن هذه القضية ولم ينقدوه فيها، لكنهم ركزوا هجومهم على تعطيله الصفات عن الذات الإلهية.

وفي أواخر القرن السادس الهجري، يهاجم ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) علم الكلام ويقول: «كيف لا يذم وقد أفضى بالجهم أن يقول: علم الله محدث» [3].

وفي القرن الثامن الهجري، يتجرد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم للهجوم على الجهم وتركز هجومها على مسألة نفيه الصفات، وإنكاره الاستواء على العرش، وقوله بالجبر.

ونخلص من هذا أن القدماء لم ينصفوا جهماً بحال من الأحوال، لا السلطة السياسية الممثلة في الدولة الأموية، التي طاردته ثم قتلته، ولا أصحاب العلم والعلماء الذين طاردوا أفكاره وحاولوا أن يشوهوها.

---

(١) خلق الأفعال ص١٥ .

(٢) أصول الدين ص٣٣٣.

(٣) تلبيس إبليس ص٨٣ (الطباعة المنيرية، القاهرة، ١٩٤٨م)

وبعض المعاصرين: أنكروا أقوال الجهمية، واعتبروهم «دعاة الخمود، ونذير الدمار وأنها نتجت عن بحث غير علمي»[١] وهؤلاء ناظرون إلى عقيدته الجبرية.

وقال عنهم أحد شيوخ الإسلام: الجهمية شذوذ في الرأي ونشاز في التفكير، فهي ليست نصِّية لأنها تقول بالتعطيل، وليست بعقلية لأنها تقول بالجبر- والانسجام العام مفقودين بين أجزائها فهي مذهب مضطرب، متأرجح، ولذلك لم تسد كفرقة، وبقيت «فكرة» يعمل جهم على نشرها، فلا يكاد يجد صدى لما يقول، ويمكن الحديث عنها كحلقة «فردية» من حلقات التفكير الإسلامي»[٢].

وكما نرى فهذا رأي ظالم، أشد ما يكون الظلم، وفيه الكثير من التعسف، والإجحاف بحق الجهم وما عرضناه سابقا يتنافى مع هذا الكلام.

لأن كلام الجهم ليس شذوذاً في التفكير، فالرجل اجتهد، ولكل مجتهد نصيب، ونقصده في نفيه للصفات، كان للتنزيه، والإعلاء من شأن الذات الإلهية، بما يليق بجلالها.

«إن الفرق التي تنوع اجتهادها في مسائل الكلام، ربما تربو على مجتهدي الفروع وكيف لا تكون من المجتهدين وهي تستدل وتحكم، وتبرهن وتقضي، وتجادل خصومها بمآخذها، وترى أن ما يستدل عليه هو الحق الذي لا يعقد على سواه ولا يدان الحق تعالى بغيره.

وجلي أن ما يبعث على بذل الجهد في الفروع، هو نظير ما يبعث عليه في الأصول أو أعظم، فإن مسألة الرؤية، وخلق القرآن، وإرادة الكائنات. لَمَّا تشابهت الآيات والأخبار فيها، ذهب كل فريق إلى ما رآه أوفق لكلام الله، وكلام رسوله صلى الله وعليه وسلم، وأليق بعظمة الله سبحانه وثبات دينه، فكانوا لذلك مجتهدين، وفي اجتهادهم مأجورين، وإن كانوا في القرب من الحق متفاوتين»[٣].

---

(١) الكوثري : مقدمة تنبيه كذب المفترى ص١٨ (دمشق ١٣٤٧هـ) .
(٢) عبد الحليم محمود : التفكير الإسلامي ص٨٠ .
(٣) تاريخ الجهمية ص٧٧ .

وأغلبية آرائه تُظهر، المقدرة على النظر والاستدلال، والنزعة العقلية الجريئة ورأيه في نفي حرية الإرادة، أي قوله بالجبر لاشك مرفوض.

وقد بنى الجهم مذهبه الفكري، بقدر كبير من الإحكام، رغم بعض التناقضات الظاهرة كما أشرنا سابقا، في قوله بحدوث العلم الإلهي، والجبر.

أما أن الجهمية لم تسد كفرقة، فقول يكذبه، وقائع التاريخ، والروايات السابقة التي أوردناها، وهي لا تمثل حلقة فردية، ولكنها تمثل مرحلة تاريخية كاملة مر بها الفكر العربي الإسلامي ومن المهم إنصاف الجهم وفرقته، وكما ذكرنا السلبيات، يجدر ذكر أهم إيجابيات التي تجلت في الآتي:-

وقف الجهم موقفاً مشرفاً ضد الدولة الأموية، في محاولة جادة لتطبيق قواعد الدين الإسلامي، والدعوة للخروج عليها بسبب الحكم الاستبدادي، وموقفها من الموالي، ودعوته المستمرة أن يكون الحكم شورى وتميز الحاكم بصفات تتفق مع أخلاق القرآن.

-وقوفه القوي ضد أقوال مقاتل بن سليمان - ومن نحا نحوه - - التي تدعو إلى التشبيه والتجسيم، ورفضه الإسرائيليات التي أدخلها في التفسير، والخزعبلات التي قالها بخصوص الذات الإلهية. مثل قوله «إن الله جسم وله جمة، وانه على صورة الإنسان: لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين[1]... » وجهود الجهم في هذا المجال مشكورة، إذ دافع عن العقائد الإسلامية وخلصها من كل الشوائب التي علقت بها[2].

دفاعه المجيد عن عقائد الإسلام، ضد الملاحدة، والسمنية مذاهب الثنوية، وقد ذكرنا طرفا من محاوراته مع هذه الفرق. وقد هبَّ الجهم ينشر مبادئ الإسلام ويكسب له جنودا مخلصين وقد سار على المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء في نفس الطريق.

يقول أحد الباحثين المعاصرين في محاولة تقييم الجبرية: «للمذهب الجبري مكانة

---

(١) مقالات ج١ ص٢٣٣ .
(٢) نشأة الفكر ج١ ص٤١٨ .

ملحوظة في تاريخ نشأة التفكير العقلي، والتمهيد للفكر المعتزلي، فالجبرية والقدرية كلتاهما ترجع في بنيتها إلى منطق عقلي واحد، وليس يقلل من أهمية الدور التاريخي للجبرية في حركة صيرورة الفكر العربي الإسلامي كونها النقيض السلبي لنظرية حرية إرادة الإنسان، وكون الطبقات والفئات الاجتماعية المسيطرة استغلتها «أيديولوجيا» لمصلحة سيطرتها أي لغرض ديمومة هذه السيطرة فإن هذين الجانبين يبقى لهما شأن لا يمكن إغفاله، لكن ذلك لا ينفي الأهمية لدور الجبريين من حيث مشاركتهم الفعالة في وضع أسس الحركة العقلية في تاريخ تطور الفكر العربي الإسلامي»[١].

خلاصة القول: أن الجهم نتاج عصره كله، وإفرازاً حقيقياً بما فيه من إيجابيات وسلبيات، عاش حياته، وعبّر عن فكره بكل ما أوتي من علم وثقافة، وسجل ذلك في العديد من الأراء التي ذكرناها، وعاش مدافعاً عن مبادئ الإسلام، وتعاليمه السمحة التي أرست مبادئ العدل والحق والمساواة والحرية، وأصبحت جزءاً من ثقافته وحاول صادقاً أن ينقل هذه المبادئ من المجال النظري إلى المجال العملي، لاسيما وأنه كان من الموالي، وهؤلاء الناس كانوا ينظرون للإسلام أنه الجنة الموعودة على الأرض فدخلوا الدين لكي يتحرروا من الظلم والقهر، ولكن أصحاب السلطان خيبوا أملهم وبعد جهاد طويل، بذل الروح رخيصة في سبيل عقيدته الإسلامية.

---

(١) النزعات المادية ج١ ص٥٩٧ .

خاتمة البحث

هؤلاء الشهداء الذين تكلمنا عنهم، وكثير غيرهم في تاريخ الفكر العربي الإسلامي مثل سعيد بن جبير، وأيوب ابن القرية، وأحمد بن نصر الخزاعي، والحلاج، وشهاب الدين السهروردي، وحسن البنا، وسيد قطب. كانوا نتاج بيئتهم، وأبناء مجتمعهم وضمير عصرهم، وإفرازا طبيعيا للمكونات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عاشوا فيها.

هؤلاء الشهداء، عرفوا بالجرأة والشجاعة والإقدام، انتقدوا خلفاء بني أمية، وبني العباس وأمراءهم، وأعوانهم وجندهم، واستنكروا كثيرا من سلوكياتهم، وتصرفاتهم وأفعالهم وأقوالهم، ووهبوا ثقافة غزيرة، وعلما وافرا، ومنهجا واضحا، ومنطقا قويا ولسانا فصيحا، وحجة بالغة.

وجاهدوا في سبيل آرائهم، ودافعوا عن معتقداتهم وأفكارهم، وبثوها للجماهير بشتى السبل وجميع الطرق، لكي يعلوا من شأن مبادئ الإسلام، ويضعوا قواعد القرآن وهدي الرسول ﷺ مكان الصدارة في فكر المجتمع، ودستورا له يسير على هديهما، ويعيدوا الحق لنصابه، والقيم لمكانها، ويردوا كرامة الإنسان وحقوقه التي كفلها له هذا الدين الخالد، وكرمه على سائر المخلوقات، وجعله خليفة الله في هذا الكون كله.

١ - كانت علاقة العلماء بالسلطة على مر التاريخ العربي الإسلامي، هي علاقة التعاون والمودة وتقديم المشورة والنصيحة والهداية إلى الطريق القويم والعلماء - سواء أكانوا علماء الدين أم الدنيا - يمثلون الطبقة المثقفة التي كانت تنصح الخلفاء والحكام، وترشد الجماهير المسلمة إلى طريق الخير، وتبصرها بطريق الشر، وتقود المجتمع كله بجميع فئاته إلى بر الأمان والإيمان.

وكان للعلماء في العصر الأموي، والعباسي، دور مشهود في تقديم المشورة والنصيحة للخلفاء وتخويفهم من عذاب الله، ومنعهم من إنزال الظلم بالعباد ومحاربة وقوع الفساد

بالبلاد، ولعب عامر الشعبي عالم العراق دوراً مشهوداً مع عبد الملك، والحسن البصري أيضاً، الذي طالما وبخ الحجاج، وهاجمه، وعدد معايبه ومثالبه حتى مات في عهد هشام، وكذلك لعب عمرو بن عبيد دوراً مميزاً مع المنصور وطالما نصحه وأرشده إلى الرفق بالرعية، وكذلك رجال المعتزلة أمثال أبي الهذيل والنظام، لعبوا دوراً بارزا في نشر الإسلام، وأعانوا الخلفاء وقدموا لهم النصيحة والمشورة حينما كانت الدولة دولتهم ولاسيما أيام المأمون والواثق والمعتصم.

فعلاقة المثقفين بالسلطة كانت دائماً علاقة التعاون والمشورة، والتآزر من أجل خدمة الإسلام، والوقوف موقف الناصح، المرشد الأمين، والشارح لأحكام الدين وتبوأوا مكانة إجتماعية مرموقة داخل السلم الاجتماعي فالعلماء ورثة الأنبياء.

أما اضطهاد العلماء، وتشريدهم وقتلهم، فلم يعرفه التاريخ العربي الإسلامي بالصورة المنكرة المنظمة التي عرفته محاكم التفتيش في أوربا «والمرات القليلة النادرة التي عوقب فيها رجال على أفكارهم، تعد شاذة في تاريخ المسلمين وفي الغالب كانت تتلبس بها حالات سياسية، وتكمن خلفها نزعات حزبية وهي على وجه العموم ليست طابعا بارزاً للحياة الإسلامية» [١].

إن محاولة بعض الخلفاء، مقاومة التقدم الاجتماعي والثقافي باسم الدين لا يمكن أن ينسب إلى الحرص المحمود على القيم الروحية، بقدر ما يرجع إلى مصالحهم الخاصة ومصالح طبقاتهم الحاكمة، والخطأ الواقع هنا، ليس خطأ مبادئ الدين، وقواعده الشريفة، بقدر ما يرجع إلى خطأ الخلفاء، الممثلين الرسميين للدين [٢].

٢- بعد المعارك الفكرية والكلامية والفلسفية التي وقعت بين العلماء، انقسم تيار الفكر إلى اتجاهين، اتجاه يدعو إلى الحرية، ويتزعمه المعتزلة، واتجاه يدعو للجبر ويتزعمه الأشعرية، وحاول رجال المعتزلة، بجميع طرق الاقناع، ومختلف أنواع البراهين أن يقودوا الجماهير إلى طريق العقل، الذي بدوره يفضي إلى طريق

---

(١) سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الإسلام ص١٨ .
(٢) ميلزبروز : العلاقة بين الدين والعلم ص٥٥.

العمل والحرية والعدل الاجتماعي، الديمقراطية السياسية والاجتماعية، إلا أن قوى الثورة المضادة كانت أكبر منهم، وفوق طاقتهم وجهدهم وعلمهم، فكانوا يحاولون أن ينشروا المذهب الجبري، ويشرح القاضي عبد الجبار سبب ذلك فيقول: والسبب في قلة عدد أصحابنا من العوام ما أنفق من بني أمية من إظهار الجبر والدعاء إليه لموافقته لطريقتهم وفشا ذلك في العامة فظهر الجبر والتشبيه، وإلا فإذا ذكر أهل الفضل والعلم وجدت الأكثر منهم من أصحابنا، ولما كان من أصحابنا بعد ذلك انقباض، إما الخوف مما جرى على غيلان الدمشقي والحسن البصري، وواصل بن عطاء، وعمر بن عبيد أو لصيانة الدين، وترك مخالطة الظلمة» [1].

وبعد سقوط الدولة الأموية، وانتهاء دورها بالإغراء وبالتهديد، في نشر الجبر بدأ يعلو نجم المعتزلة ومعهم مذهبهم، في العصر العباسي الأول، ولعبوا دورا مشهوراً في الدفاع عن العقائد الإسلامية ضد المذاهب الهندية والفارسية وضد عقائد اليهود والنصارى، وأعادوا للعقل مكانته وقيمته وبدأت تستقيم الأمور، ويصبح مذهب الحرية الإنسانية قاعدة من قواعد الحياة

لكن جاءت ضربة المتوكل لهم ضربة [2] قاصمة، وقضى عليهم، وعلى أفكارهم.

٣- على الرغم من أن الأفكار لا تموت، أفسح الطريق لانتشار المبدأ الجبري، ومعه التسليم بالموروث كما هو، والثبات على التقليد، واتباع أدعياء العلم والتفسير الإسرائيلي، ثم ظهر بعد ذلك، أبو الحسن الأشعري (ت٣٣٠هـ) الذي أعطى دفعة قوية للاتجاه الجبري، وللأسف الشديد، ظل هذا الاتجاه مسيطرا على الفكر العربي الإسلامي طوال عصوره (منذ بداية العصر العباسي الثاني، وحتى

---

(١) طبقات المعتزلة ص٣٤٥، المحسن بن كرامة : شرح العيون ص٣٩٣.

(٢) بالغ الناس في الثناء على المتوكل حتى قال بعضهم : الخلفاء ثلاثة أبو بكر الصديق في قتل أهل الردة، وعمر بن عبد العزيز في رد المظالم، والمتوكل في إحياء السنة، وإماتة التجهم . (تاريخ الخلفاء ص٣٣٦) ويقصدون بذلك أنه رفع محنة خلق القرآن ومنع أحاديث المعتزلة في تأويل الصفات ونفي والرؤية .



بداية النهضة الحديثة على يد محمد عبده (ت ١٩٠٥هـ) الذي قام بجهود جبارة في تنوير العقل العربي، وتحريره من الأغلال التي كبل بها) – مما أدى إلى انتشار التواكل والخنوع وانتشرت البدعة والتقليد، والتسليم بالموروثات والخرافات، وماتت الهمة وضاعت المبادئة من يد العربي، وخمدت حركة العمل والبناء والتقدم حتى بدأت مع النهضة الحديثة.

٤- من العادات الفكرية القبيحة التي لمسناها من بعض الفقهاء، وشيوخ الرواية، وأعلام الأثر أنهم كانوا يغرون الأمراء بمخالفيهم، لما يذيعونه من تكفيرهم ورميهم بالزندقة ويصدرون فتاوى تحل دم المسلم المفكر، وتم لهم الأمر في مثل غيلان والجعد لمجرد المخالفة في الرأي أو النزوع منزعاً جديداً، أو تبني فكرة ليست مستساغة في عصرهم، وأصحاب الاتجاه التقليدي كان يغيظهم أشد الغيظ مثل هذه الأفكار التجديدية والمبادئ التنويرية التي تنتشر داخل المجتمع، ولما كانت للنفس المسلمة حرمتها وحمايتها وهذا من مقاصد الدين الخمسة، لذلك قال علماء أهل السنة «بعدم تكفير أهل القبلة، وإن ارتكبوا الكبائر».

إن سفك دم المعصوم إنما يكون بأمر قاطع قد نص عليه نصاً لا احتمال فيه ولا اشتباه إذ مثله يكون من المحكمات الواضحات، والأحكام الجليات لا تتجاذبها الآراء وتترادة الأقوال، لأنه لا أعظم بعد الشرك من سفك دم المعصوم، وكل من آتى بالشهادتين فقد عصم دمه إلا بحقه المنصوص عليه، والأحاديث في ذلك كثيرة شهيرة لا حاجة إلى إيرادها، وكلها متفقة على أن كل من أظهر الإسلام فقد عصم دمه وماله وإن كان يخفي جحوداً أو تعطيلاً كالمنافقين، لأن لنا الظاهر والله يتولى السرائر [(١)]

٥- إن من واجب العلماء أيا كانت اتجاهاتهم ومشاربهم وأفكارهم أن يخلعوا قيود عصبيات المذاهب ورسوم عوائدهم، وترك التقليد في تكفير الخصوم وترك

---

(١) تاريخ الجهمية ص ٨٤ .

جميع العبادات المبتدعة، التي تحمل الغمز واللمز للخصم حتى يتحقق مبدأ حرية الفكر وتلاقح الأفكار وخصوبة الآراء وإثراء الحوار بالرأي والرأي الآخر والمجادلة بالتي هي أحسن رافعين شعار الدين ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.[النحل: ١٢٥]

٦- إذا امتد الظلم وانتشر في عصر ما وساد الظلام والقهر والاستبداد واختفت الحقائق، وطمست العدالة وطورد الشرفاء والأحرار والعلماء، فسوف تنجلي الغمة وتنكشف الكربة، وتظهر الحقيقة ساطعة ويعود التاريخ ينصف رجاله، ويضعهم في مكانتهم اللائقة بهم، أعلاماً مضيئة ومنارات مشرقة وعقولاً هادية، ويعود الحق إلى دياره وتسود العدالة وتنتشر المحبة والتعاون والحرية والسلام.

إن منطق التاريخ مع القيم العليا والمبادئ النبيلة والمثل السامية والانتصار في النهاية لكل المعاني الطيبة التي تقود البشرية إلى الرخاء والإزدهار والتقدم.

وصلي وسلم على سيدنا محمد وعلى آله والحمد لله رب العالمين؛؛؛

مراجع البحث

أولاً: مراجع البحث العربية

دائرة المعارف الإسلامية: الترجمة العربية - القاهرة مواد (جهم - الجعد - تشبيه)
ابن الأثير : (أبو الحسن الشيباني ت ٦٣٠هـ، الكامل، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٣٠١هـ.
ابن الجوزي : (أبو الفرج ت ٥٧٩هـ)
تلبيس إبليس. الطباعة المنيرية، القاهرة ١٩٤٨م.
ابن العبري : (أبو الفرج بن اهرون ١٢٨٦م)
تاريخ مختصر الدول، تحقيق الأدب انطون صالحاني دار الرائد. بيروت١٩٨٣م
ابن العماد : (أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي ١٠٨٩هـ)
شذرات الذهب في أخبار من ذهب. طبعة القدسي، القاهرة ١٣٥١هـ.
ابن القيم : (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ت ٧٥١هـ)
حادي الأرواح، دار التأليف، القاهرة ١٩٦٨م.
طريق الهجرتين، طبعة المكتبة السلفية، القاهرة ١٣٩٤هـ
.اجتماع الجيوش الإسلامية طبعة زكريا يوسف، القاهرة.
ابن المرتضى : (أبو القاسم علي بن الحسين ت ٤٣٦هـ)
آمال المرتضى. مطبعة السعادة. القاهرة٧، ١٩٠م
ابن المرتضى: (أحمد بن يحيى ت ٨٤٠هـ).
طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد. مكتبة الحياة. بيروت.
ابن النديم : (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب ت ٣٨٥هـ)
الفهرست، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٨م.
ابن تغري بردي : (أبو المحاسن ت ٨٧٤هـ)
النجوم الزاهر في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة، القاهرة.
ابن تيمية : (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ت ٧٢٨هـ)
- دره تعارض العقل والنقل جـ١. تحقيق محمد رشاد. دار الكتب القاهرة ١٩٧١م.
- مختصر منهاج السنة. اختصره الذهبي. تحقيق محب الدين الخطيب. القاهرة، ١٣٧٤هـ.
فتاوى ابن تيمية، طبعة دار الغد العربي. القاهرة. ١٩٨٨ م
ابن حزم : (أبو محمد علي بن أحمد ت ٤٥٦هـ)
الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية ١٣٢٠هـ.
ابن كثير : (عماد الدين أبي الفدات ٧٧٤هـ)
البداية والنهاية، مطبعة السعادة بمصر، واعتمدت على طبعة دار الفكر، ١٩٣٣م.
ابن منظور : (جمال الدين محمد مكرم ت ٧١١هـ)
لسان العرب طبعة دار المعارف بمصر.

ابن نباته : (جمال الدين محمد المصري ت ٧٦٨هـ)
سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون: طبعة الموسوعات القاهرة ١٣٢١هـ، واعتمدت على طبعة دار الفكر. تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٤م.

أبو العلاء : (أحمد بن عبد الله سليمان ت ٤٤٩هـ)
الغفران، دراسة د/ عائشة بنت عبد الرحمن. دار المعارف بمصر ١٩٥٠م.

أبو الفدا : (عماد الدين إسماعيل ت ٧٣٢هـ)
المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية. القاهرة ١٣٢٥هـ.

أبو الهلال : (الحسن العسكري ت ٣٩٥هـ)
الأوائل. تحقيق د/ السيد الوكيل. دار البشير القاهرة ١٩٨٧م.

أبو حنيفة : (النعمان بن ثابت ت ١٥٠هـ)
الفقه الأكبر وشرحه، شرح الملا علي القاري، مطبعة التقدم القاهرة ١٣٢٣هـ.

أبو حيان : (علي بن محمد بن العباس ت ٤١٤هـ تقريباً)
الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٥٣م.
المقابسات، شرح علي شلق، دار المدى. بيروت ١٩٨٦م.

أبو ريان : (د محمد علي، ت ١٩٩٦م)
تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ط مصر ١٩٧٣م.

أبو ريدة : (الدكتور محمد عبد الهادي، ت١٩٩١)
إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية لجنة التأليف والترجمة. القاهرة ١٩٤٦م.

أبو زهرة : (الشيخ محمد أحمد، ت ١٩٨٤هـ)
تاريخ المذاهب الإسلامية. دار الفكر العربي، القاهرة

الاسفراييني : (أبو المظفر ت ٤٧١هـ)
التبصير في الدين. تحقيق زاهد الكوثري.
طبعة عزت الحسيني. القاهرة ١٩٤٠م.

الأشعري : (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت ٣٣٠هـ)
مقالات الإسلاميين. تحقيق محيي الدين عبد الحميد النهضة المصرية ١٩٦٩م.

الأصفهاني : (علي بن الحسين ت ٣٥٦هـ)
الأغاني. طبعة الهيئة المصرية القاهرة.
مختار الأغاني، اختيار ابن منظور. المطبعة السلفية بمصر
مهذب الأغاني جـ٧، جـ٩، صنفه محمد الخضري، مطبعة مصر.

الأهواني : (دكتور أحمد فؤاد ت ١٩٧٠)
عالم الفلسفة، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٨م.

الإيجي : (عضد الدين عبد الرحمن ت ٧٥٦هـ).
المواقف مع شرح الجرجاني، طبعة القسطنطينية ١٢٨٦هـ.

البخاري : (محمد بن إسماعيل ت ٢٥٦هـ).
خلق أفعال العباد، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة ١٩٨٧م
البغدادي : (أحمد بن علي الخطيب ت ٤٦٣هـ)
تاريخ بغداد، طبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٣١م.
البغدادي : (أبو منصور عبد القاهر ت ٤٢٨هـ)
الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، طبعة محمد علي صبيح، القاهرة.
أصول الدين، دار الآفاق، بيروت ١٩٨١م.
البلخي : (أبو القاسم ت ٣١٩هـ)
ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر ١٩٨٦م.
التفتازاني : (د/ أبو الوفا الغنيمي، ت ١٩٩٤م)
علم الكلام وبعض مشكلاته، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦م.
التفتازاني :(سعد الدين عمر، ت٧٩١هـ)
شرح العقائد النسفية، المطبعة الأزهرية ١٩١٣م.
التهانوى : (محمد علي الفاروقي من علماء القرن ١٢هـ)
كشاف اصطلاحات الفنون جـ٣، تحقيق د. لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية ١٩٧٢م.
الجاحظ : (أبو عثمان عمر بن بحر ت ٢٥٥هـ)
البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٥٠م.
الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط.مصر ١٩٤٠م.
الجرجاني : (علي بن محمد ت ٨١٦هـ)
التعريفات، ط. البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٨م.
الجهشياري : (أبو عبد الله محمد بن عبدوس ت ٣٣١هـ)
كتاب الوزراء والكتاب، حققه، مصطفى السقا وآخرون. ط. البابي الحلبي، القاهرة ١٩٨٠م.
الحصري : (أبو اسحق إبراهيم القيرواني ت ٤١٣ هـ)
زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق د، زكي مبارك، المكتبة التجارية. القاهرة ١٩٣١م.
الحميري : (أبو سعيد نشوان ت ٥٧٣هـ)
الحور العين، ت، كمال مصطفى دار آزال، صنعاء، ١٩٨٥م.
الخربوطلي : (د/ علي حسني)
المهدي العباسي، سلسلة أعلام العرب بمصر، . ١٣١٢ هـ
الخوارزمي : (أبو بكر محمد بن العباس ت ٣٨٣هـ)
رسائل الخوارزمي، المطبعة العثمانية بمصر، ١٣١٢هـ.
الخيا ط : (عبد الرحيم بن محمد ت ٣٠٠هـ)
الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نيبرج، دار قابس، بيروت ١٩٨٦م.
الدميري : (كمال الدين ت ٨٠٨هـ)

المختار من حياة الحيوان الكبرى، وزارة الثقافة، القاهرة.

الذهبي : (شمس الدين بن قيماز ت ٧٤٨هـ)

ميزان الاعتدال، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٥هـ.

الرازي : (محمد بن عمر المعروف بفخر الدين ت ٦٠٦هـ)

أساس التقديس، مطبعة كردستان القاهرة ١٣٢٨هـ.

اعتقادات فرق المسلمين، مراجعة النشار، النهضة المصرية ١٩٣٨م.

الرفاعي : (أحمد فريد)

عصر المأمون، دار الكتب المصرية ١٩٢٧م.

الريس : (د. ضياء الدين)

عبد الملك بن مروان، سلسلة أعلام العرب، القاهرة ١٩٦٢م.

الزمخشري : (أبو القاسم جاد الله محمود ت ٥٣٨هـ)

الكشاف، ط.مصطفى الكتبي، القاهرة ١٣٠٨هـ، واعتمدت أيضاً على الطبعة المحققة في أربعة أجزاء ط. الحلبي ١٩٧٢م.

الزبني : (د.محمد)

ابن القيم وآراؤه الكلامية، (رسالة ماجستير) مطبعة الأمل صنعاء ١٩٩٩م.

مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام (رسالة دكتوراه) ديوان المطبوعات الجزائر ١٩٩٣م.

أبو الهذيل العلاف وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة الأمل صنعاء ١٩٩٩م.

السبكي : (تاج الدين عبد الوهاب بن محمد ت ٧٧١هـ)

طبقات الشافعية جـ ١ جـ ٢، ط الحسينية بمصر.

السيوطي : (جلال الدين بن أبي بكر ت ٩١١هـ))

تاريخ الخلفاء، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت.

الشهرستاني : (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨هـ)

الملل والنحل، طبعة فتح الله بدران، الأنجلو المصرية ١٩٥٦م.

الصعيدي (عبد المتعال)

المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب. القاهرة.

الصفدي : (صلاح الدين بن أيبك ت ٧٦٤هـ)

نكت الهميان في نكت العميان، ط الجمالية. القاهرة ١٩١١م.

الطبري : (محمد بن جرير ت ٣١٠هـ)

تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر.

العراقي : (دكتور عاطف)

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف بمصر ١٩٧٣م.

العمروسي : (فايد)

الجواري المغنيات، دار المعارف بمصر ١٩٤٥م.

الغزالي : (أبو حامد محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ)
المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود. الأنجلو المصرية ١٩٦٤م.
القاسمي : (جمال الدين، ت١٩١٤)
تاريخ الجهمية والمعتزلة، ط الرسالة، بيروت ١٩٨٥م.
المازني : (إبراهيم عبد القادر، ت ١٩٤٩)
بشار بن برد، ط. البابي الحلبي، القاهرة ١٩٤٤م.
الماوردي : (علي بن محمد البصري ت ٤٥٠هـ)
أدب الدنيا والدين ط ١١، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩١٩م.
المبرد : (أبو العباس محمد بن يزيد ٢٨٥هـ)
الكامل، مؤسسة المعارف، بيروت ١٩٨٥م.
المسعودي : (علي بن الحسين ت ٣٤٦هـ)
مروج الذهب، المطبعة الأزهرية، القاهرة ١٣٠٣هـ.
واعتمدت أيضاً على طبعة محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة ١٩٦٤م.
المقريزي : (أبو العباس تقي الدين ت ٨٤٥هـ).
المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مطبعة النيل، القاهرة ١٣٢٦هـ.
الملطي : (أبو الحسن ت ٢٧٦هـ)
التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق الكوثري. ط. الخانجي القاهرة ١٩٤٩م.
النجار : (عبد الوهاب، ت١٩٤١)
قصص الأنبياء، دار التراث، القاهرة.
النشار : (د/ علي سامي، ت١٩٨٠)
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ١، دار المعارف بمصر ١٩٦٦م.
النوبختي : (الحسن بن موسى ت ٢٠٢هـ)
فرق الشيعة، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٤م.
النووي : (محيي الدين ت ٦٧٦هـ)
رياض الصالحين، ط القاهرة.
اليمني : (محمد بن إبراهيم الوزير الصنعاني ت ٨٤٠هـ)
إيثار الحق على الخلق. ط. بيروت.
إخوان الصفاء : رسائل إخوان الصفاء، طبعة الزركلي. القاهرة ١٩٢٨م.
إقبال : (د محمد ت ١٩٣٩م)
تجديد الفكر الديني. ترجمة عباس محمود. ط القاهرة ١٩٦٨م.
أمين : (أحمد ت ١٩٥٤م)
فجر الإسلام ط ١٤، النهضة المصرية ١٩٨٦م.
ضحى الإسلام جـ١، جـ٢، النهضة المصرية ١٩٦٤م.

ضحى الإسلام جـ٣، النهضة المصرية ١٩٥٦م.

أوليري : (ديلاسي)

الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان. طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القاهرة.

بدوي : (دكتور عبد الرحمن، ت٢٠٠٢)

مذاهب الإسلاميين جـ١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣م.

الإنسانية والوجودية، النهضة المصرية ١٩٤٧م.

بروكلمان : (كارل، ت ١٩٥٦م)

تاريخ الأدب العربي. ترجمة عبد الحليم النجار وآخرون، دار المعارف بمصر.

تاريخ الشعوب الإسلامية. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٨٨م

بروز : (ميلر)

العلاقة بين الدين والعلم (بحث في كتاب الثقافة الإسلامية)

جمع ومراجعة د، محمد خلف الله، النهضة المصرية ١٩٦٢م.

بينيس : (س)

مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة د، محمد عبد الهادي أبو ريدة النهضة المصرية ١٩٤٦م.

جولد تسهير : (اجتنس ت ١٩٢١م)

العقيدة والشريعة، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكاتب المصري ١٩٤٦م.

مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د. عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٥م.

جوزي : (بندلي، ت١٩٤٥)

الحركات الفكرية في الإسلام، سلسلة إحياء التراث الفلسطيني ١٩٨١م.

دوزي:(رينهارت، ت١٨٨٣)

تاريخ مسلمي الأندلس، ترجمة د. حسن حبشي، دار المعارف بمصر ١٩٦٣م.

دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة طبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٣٨م.

راسل : (برتراند، ت١٩٧٠)

تاريخ الفلسفة الغربية جـ٢، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٥٦م.

زايدن : (جورجي ت ١٩١٤م)

تاريخ آداب اللغة العربية جـ٢، مراجعة د. شوقي ضيف، دار الهلال. القاهرة.

سرور : (د. جمال الدين)

الحياة السياسية في الدول العربية، دار الفكر، القاهرة ١٩٧٣م.

سورديل : (دومينيك)

الإسلام في القرون الوسطى، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣م

عباس : (د.إحسان، ت٢٠٠٤)

الحسن البصري دار الفكر العربي القاهرة.

عبد الباقي : (محمد فؤاد، ١٩٦٨)
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. دار الحديث. القاهرة ١٩٨٦م.
عبد الجبار : (القاضي أبو الحسن ٤١٥هـ)
شرح الأصول الخمسة تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة ١٩٦٥م.
المغني جـ٨ تحقيق د الطويل وسعيد زايد، وزارة الثقافة، القاهرة.
طبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. الدار التونسية. تونس ١٩٨٦م.
عبد الرازق : (الشيخ مصطفى ت ١٩٤٦م).
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦م.
عمارة : (د. محمد)
المعتزلة ومشكلة الحرية. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٨م.
غني : (د. قاسم)
تاريخ التصوف في الإسلام. ترجمة صادق نشأت، النهضة المصرية ١٩٧٠م.
فروخ : (د. عمر، ت١٩٨٧)
عبقرية العرب، دار اليقظة العربية، دمشق ١٩٤٥م.
فلهوزن : (يوليوس، ت١٩١٨)
تاريخ الدولة العربية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف. القاهرة ١٩٥٨م.
الخوارج والشيعة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨م.
قطب : (سيد ت ١٩٦٦م)
العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٨م.
كريمر : (فون، ت١٨٨٩)
الحضارة الإسلامية، ترجمة د/ مصطفى طه بدر. دار الفكر القاهرة ١٩٤٧م.
كوربان : (هنري، ت١٩٧٨)
تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، عويدات، بيروت ١٩٦٦م.
متز : (آدم، ١٩١٧)
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع جـ٢، ت.عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف، القاهرة ١٩٤٨م.
مغنية : (جواد) معالم الفلسفة الإسلامية، ط بيروت ١٩٦٠م.
محمود : (دكتور زكي نجيب ت ١٩٩٣م)
تجديد الفكر العربي، دار الشروق بيوت ١٩٧١م.
عن الحرية أتحدث، دار الشروق القاهرة ١٩٨٦م.
محمود : (د. عبد الحليم، ت١٩٧٨)
التفكير الفلسفي في الإسلام. ط دار المعارف بمصر.
مدكور : (دكتور إبراهيم بيومي ت ١٩٩٥م)
في الفلسفة الإسلامية جـ١، دار المعارف بمصر ١٩٧٦م

مطر : (د. أميرة حلمي)
الفلسفة عند اليونان، النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م.
مروة : (دكتور حسين، ت ١٩٨٧)
النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية جـ ١ دار الفارابي، بيروت ١٩٨١م
مظهر : (إسماعيل، ت١٩٦٢)
تاريخ الفكر العربي، دار الكاتب. بيروت.
موسى : (دكتور يوسف)
القرآن والفلسفة. دار المعارف بمصر ١٩٥٩م.
نيكلسون : (رينولد، ت١٩٤٥)
في التصوف الإسلامي، ترجمة د. أبو العلاعفيفي، ط لجنة التأليف، القاهرة ١٩٦٩م.
تاريخ الأدب العباسي، ترجمة د. صفاء خلوصي، المكتبة الأهلية بغداد ١٩٦٧م.
وافي : (دكتور .علي عبد الواحد، ت١٩٩٢)
اليهودية واليهود، ط نهضة مصر، القاهرة.
وهبة : (دكتور مراد)
المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٩م.
ياقوت : (أبو عبد الله الرومي ت ٦٢٦هـ)
معجم الأدباء، ط البابي الحلبي القاهرة.
معجم البلدان جـ ١، جـ٢، مطبعة السعادة القاهرة ١٩٠٦م، جـ ٦، القاهرة ١٩٠٦م.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية

1) Armstrong: An introduction to Anecnt philoromhy-london-1949.
2) Brockelman (DR.C) Geschich der Arabischen litterature. Tail 2.Leiden 1949.
3) Gilson (E): History of christion philosophy in the middle ages-1955.
4) Macdamald: Development of muslim the ology. Neut-yark 1903.
5) Madkour (DV) la place d' Alforabi dans l'ecole philosophique musulmane. Paris 1934.
6) Munk: Melanges de philosophie juive et Arabe Paris 1955.
7) O'leary (Dlacg): Arabic thought and its place
O'leary: Howgreek Science passed to the Arabs-london-1948.
8) Radha krishnan: history of philosophy Eastern and wesern london.
Vol 1-1962.
9) Russel (B): History of western philosophy-1961.
10) Sharif (N): History of muslim philosophy two Volumes 1963.
11) Thilly (F)= History at philosophy. New-yark-1929.
12) Wensinck (A) The muslim Greed london.



كُتُب للمؤلف

- ابن القيم وآراؤه الكلامية، ط، الأمل، صنعاء، ١٩٩٩م.
- مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات، الجزائر، ١٩٩٣م.
- وقفة مع الفلسفة الغربية، ط، المنار، صنعاء ١٩٩٦م.
- مشكلة الموت بين الفلسفة والدين، ط، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- أبو الهذيل العلاف وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة الأمل، صنعاء، ١٩٩٨م.
- شهداء الفكر في الإسلام، ط، دار الهدى، الجزائر، ١٩٩٩، ط٢، مطبعة الأمل صنعاء - ٢٠٠٠م.
- نشأة علم الكلام وأهدافه، مطبعة الأمل، صنعاء، ٢٠٠٠م.
- المقبلى وآراؤه الكلامية، ط١، مطبعة الأمجاد، صنعاء (١٤٢١هـ- ٢٠٠٠)، ط٢، مركز الدراسات والبحوث اليمنى، صنعاء، ٢٠٠١م.
- قراءة في فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق، مطبعة الأمجاد، صنعاء (١٤٢٢هـ-٢٠٠١).
- أبو سليمان السجستانى، سيرته العلمية وآراؤه الفلسفية، دار القلم، دبى، الإمارات العربية، (١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧).
- عمرو بن عبيد وأصوله الخمسة، ط، مكتبة الأنفال، مسقط، ٢٠٠٧م.
- ابن السيد البطليوسي، وآراؤه الفلسفية والكلامية، مؤسسة ابن عمير، مسقط، ٢٠٠٨
- الاستشراق والتنصير رؤية موضوعية، مطبعة الضامري، مسقط، ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠.

الأبحاث المنشورة:

- جمال الدين الأفغاني رائد التنوير، مجلة الموافقات، العدد ٢، يصدرها المعهد العالي لأصول الدين جامعة الجزائر، ١٩٩٢م.
- الحرية الإنسانية عند العلاف، مجلة جرش، العدد الأول، الأردن، ديسمبر، ١٩٩٧م.
- القديس أوغسطين وفلسفته، مجلة كلية الأداب، العدد ٢١، جامعة صنعاء، ١٩٩٨م.

- حياة العلاف ومؤلفاته، مجلة دراسات يمنية، العدد ٥٧، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ١٩٩٩م.
- منهج للحوار بين اتجاهات الفكر الإسلامي، مجلة منبر الحوار، العدد ٣٩، بيروت، صيف وخريف ١٩٩٩م.
- موقف أبي سليمان السجستاني من علوم عصره، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد ١٧، العدد الأول، تصدرها جامعة اليرموك، مارس ٢٠٠١م.
- حياة أبي سليمان السجستاني ومنهجه، مجلة المنارة، تصدرها جامعة آل البيت الأردن ٢٠٠١م.
- خلق العالم عند أبي الهذيل العلاف، مجلة البلقاء للبحوث والدراسات، تصدرها جامعة عمان الأهلية، الأردن، المجلد ٨، العدد ٢، تشرين الأول، ٢٠٠١م.
- اشترك في موسوعة أعلام فلاسفة العرب، إشراف د/ عاطف العراقي، وصدرت الموسوعة عن دار لونجمان، القاهرة.
- اشترك في موسوعة علماء العرب والمسلمين، تصدرها المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم، تونس.

قيد الطبع:

- الفلسفة الطبيعية عند الإمام أحمد بن يحيى المرتضى، قيد النشر لدى مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء.
- هوامش على السيرة الذاتية للدكتور عبد الرحمن بدوي.
- تجديد الخطاب الديني، بين الواقع والمأمول.

***